Elementos

de Metapolítica para una Civilización Europea Nº 16



UN DIÁLOGO CONTRA LA MODERNIDAD

JULIUS EVOLA Y ALAIN DE BENOIST



UrKultur

Sumario



Julius Evola

Alain de Benoist

> “Lo que sigue concierne únicamente al hombre que, comprometido en el mundo actual y para el cual la vida moderna está más allá del punto problemático y paroxístico, no pertenece *interiormente* a este mundo y se siente, por su esencia, miembro de una raza diferente a aquella de la mayor parte de los hombres de hoy en día” (Julius Evola, *Cabalgar el tigre*).

Talla alta, porte aristocrático, paralítico de las dos piernas tras un bombardeo durante la guerra, el filósofo Julius Evola escribió para un pequeño número de hombres, para aquellos que aun permanecen “de pie, entre las ruinas”. Murió el 11 de junio de 1974, a la edad de 76 años. Exactamente a las 15,15 horas, tal y como él mismo había predicho, dos años antes, a su amigo y discípulo Georges Gondinet. Sus cenizas fueron depositadas por su hijo Vittorio en la cumbre del Monte Rossa, en los Alpes italianos. Sobre la urna, siguiendo sus indicaciones, fue grabada una inscripción: "Non é caduto, é morto" ("Murió, no es un caído").



Julius Evola fue, en Italia, el más eminente representante de un pensamiento "tradicional" que él mismo hacía remontar a Joseph de Maistre, José Donoso Cortés, Taparelli d´Azeglio y Solaro della Margherita. Se le ha comparado con el alemán Ernst Jünger o, más justamente, con el francés René Guènon.

En el viejo conflicto entre los güelfos, partidarios exclusivos del papado, y los gibelinos, para quienes el Imperio Romano Germánico fue, mucho antes que la Iglesia, una institución de carácter sobrenatural, el corazón de Julius Evola militaba con los segundos.

Rebelión contra el mundo moderno

Nacido huérfano en Roma, el 19 de mayo de 1898, el barón Julius Evola fue educado desde la infancia en lengua alemana, y ya en su temprana juventud estaba familiarizado con las obras de Nietzsche, Michelstädter y Otto Weininger. Durante la Primera Guerra Mundial luchó como oficial de artillería en el frente alpino contra los

austríacos. Tomó parte activa en los movimientos estéticos y culturales de vanguardia que se desarrollaron en Italia, especialmente el dadaísmo de Tristan Tzara y, en menor medida, el futurismo de Marinetti, como poeta y como pintor. En 1920 publicó, en Munich, un artículo sobre *El arte abstracto,* que supuso su consagración dentro del dadaísmo.

Pero su formación científica le impulsa a mirar más lejos. Una primera serie de ensayos traduce su interés por la filosofía (*Fenomenología del individualismo absoluto,* 1920), el esoterismo (*La tradición hermética,* 1931)) y el movimiento de las ideas (*Máscara y rostro del espiritualismo contemporáneo,* 1932).

Entre 1927 y 1929 fue el director de la revista "Ur". Un año más tarde, anima la revista "La Torre". <<La palabra "Ur" –explicará–, es una vieja denominación del "fuego". Pero también se relaciona con lo que es "primordial" u "original", sentido que aun conserva en la lengua alemana>>.

El año 1934 estará marcado por la publicación de la que sería su obra fundamental: *Rebelión contra el mundo moderno.* Se trata de una especie de manifiesto en donde Evola describe, para oponerles, <<dos tipos universales, dos categorías a priori de la civilización>>: el *mundo moderno* y el *mundo de la tradición* –una tradición que asocia al esoterismo occidental (la aventura templaria y el misterio del Grial) y a un retorno a las fuentes de la antigüedad precristiana y de un pasado "hiperbóreo": <<Nuestras consideraciones se dirigen constantemente alrededor de una oposición entre el mundo moderno y el mundo de la tradición, entre el hombre moderno y el hombre tradicional, la cual más que histórica es ideal: morfológica e incluso metafísica>>.

De entrada, la idea de "progreso", con todos sus matices, es rechazada: <<Nada es tan absurdo como esta idea de progreso que, con su corolario de superioridad de la civilización moderna, se ha creado sus coartadas "positivas" falsificando la historia, insinuando en los espíritus mitos deletéreos, proclamando su superioridad en los mercados de la ideología plebeya, de la que forma parte>>.

Para Evola, el mundo moderno es <<un bosque petrificado en cuyo centro se encuentra el caos>>. Por consiguiente, la historia de los últimos dos milenios no es la de un progreso, sino la una *involución.*

Evola compara Occidente con un cuerpo: <<Después de haber estado vivos y ser móviles, los organismos son asaltados por la rigidez que transforma el cuerpo el cadáver, antes de llegar a la fase terminal de descomposición>>. <<Hemos entrado –precisa– en el último estado de un ciclo. El reino de la máquina, la expansión del materialismo, el igualitarismo invasor son sus signos manifiestos. Sobre la cultura europea se cierne el rodillo del americanismo, fundado, como el marxismo, sobre una concepción económica de la vida. Vivimos en la Era de las Sombras anunciada por los vedas hindúes (Kali-Yuga), la Edad de Hierro de la tradición clásica grecolatina, la Edad del Lobo del antiguo mundo nórdico. La tradición ha sido olvidada>>.

Habiendo así invertido la perspectiva histórica, Evola no disimula su prejuicio metodológico: <<En general, el orden de cosas del que nos ocuparemos, principalmente es aquel en el cual cada material que valga "históricamente" y "científicamente" es en cambio el material que menos vale; en donde aquello que en tanto mito, leyenda, saga, es destituido de su verdad histórica y de su fuerza

demostrativa, adquiere en cambio justamente por esto una validez superior y se convierte en fuente para un conocimiento más real y más cierto (…) No sólo la roma de la leyenda nos hablará con palabras más claras que la temporal, sino también las sagas de Carlomagno nos dirán del rey de los Francos más que las crónicas y los conocimientos positivos de la época (…) Las verdades que pueden hacer comprender el mundo de la Tradición no son aquellas que se "aprenden" y se "discuten". Ellas son o no son: solamente nos podemos *acordar* de ellas>>.

Y concluye: <<Solamente un retorno tradicional en una nueva conciencia unitaria europea puede salvar al Occidente>>.

Desde el mismo momento de su salida, el libro hizo un gran ruido. El poeta Gottfried Benn, después de su lectura, se declaró "transformado". En Italia las reacciones son más mitigadas. Aunque vinculado de alguna forma a Mussolini, Julius Evola cuenta con un gran número de adversarios en las filas del partido fascista. El filósofo Giovanni Gentile le es particularmente hostil. El pesimismo aristocrático que se desprende de su obra no es el más conveniente para una época que practica el triunfalismo del mando. Su *Imperialismo pagano,* obra publicada en 1928, ya había enfurecido a los católicos e hizo enseñar los dientes a los medios concordatarios.

Evola continúa interesándose por el esoterismo. *Después de La tradición hermética,* publica *El Santo Grial y la tradición gibelina del Imperio* (1937), donde estudia los fundamentos de la mística caballeresca y de la concepción medieval del Imperio. *La doctrina del despertar* (1943) es un análisis sobe la ascesis del budismo; *El yoga del poder,* publicado el mismo año [traducido al español como *El yoga tántrico.* NdT], analiza los principios del tantrismo como doctrina adaptada al hombre del "Kali-Yuga". Sienta también las bases de una "antropología espiritual" y emprende, siguiendo el ejemplo de Ludwig Ferdinand Clauss (*Rasse und Seele,* 1933), una definición de la raza basándose en criterios no exclusivamente biológicos (*El mito de la sangre,* 1937; *Síntesis de la doctrina de la raza,* 1943).

En 1945 se encuentra en Viena mientras la ciudad sufre un violento bombardeo angloamericano. El techo de la habitación se derrumba y una viga le aplasta la columna vertebral. Evola es hospitalizado durante dos años. Sus miembros inferiores han quedado paralizados.

Regresa a Italia en 1948. Dos años más tarde, en un panfleto titulado *Orientaciones,* presenta una serie de nuevas ideas que más tarde desarrollará en *Los hombres y las ruinas* (1953). El panfleto le vale ser conducido a juicio acusado de "intentar reconstruir el partido fascista". La defensa de Evola se realiza en un clima altamente emotivo, en una inmensa sala repleta de partidarios y detractores. Las obras se suceden: *Metafísica del sexo* (1958), *Cabalgar el tigre* (1961), *El camino del cinabrio,* su autobiografía (1963), *El arco y la maza* (1968), etc.

El Estado orgánico

En Los hombres y las ruinas, Evola aborda directamente la cuestión política. Dirigiéndose a la joven "Destra" italiana, propone <<una visión general de la vida y una doctrina rigurosa del Estado>>. Al Estado moderno opone el ideal del Estado *orgánico* ya avanzada por Vico y Fustel de Coulanges, pero también por De Maistre y Donoso Cortés: el Estado en donde cada uno tiene su lugar –como, en un organismo,

cada órgano tiene la suya. El Estado, dice, es un conjunto tan espiritual como físico. No es el "reflejo" de la sociedad. Es el *agente que transforma y estructura* la sociedad y que, asignándole un destino, hace de un agregado sin cohesión un verdadero conjunto elevado a la dignidad política.

<<El *fundamento* de todo verdadero Estado –escribe Evola– es la *transcendencia de su principio;* es decir, del principio de la *soberanía,* de la *autoridad* y de la *legitimidad.* La antigua definición romana de *Imperium,* por ejemplo, pertenecía esencialmente al dominio de lo sagrado: antes de expresar un sistema de hegemonía territorial supranacional, designaba la pura potencia del mando, la fuerza casi mística y la *auctoritas* propias a aquel que ejerce las funciones y ejerce la cualidad de jefe, tanto en el orden religioso y guerrero como en el de la familia patricia (*gens*) y del Estado (*Res publica*).

El Estado aparece así como una noción esencialmente masculina. Sus relaciones con el pueblo (la Patria, la Nación) son análogas a las del hombre con la mujer, del *pater familias* con su familia y también, sobre el plano de las creencias indoeuropeas, del cielo con la tierra. <<Así, en la Roma antigua, las nociones de Estado e *Imperium,* de potencia sagrada, estaban estrechamente vinculadas al culto simbólico de las divinidades del cielo, de la luz y del mundo superior, opuesto a la región oscura de las Madres y las divinidades ctónicas>>.

Cuando se agotaron los recursos del *Imperium,* cuando la población ya no fue capaz de percibir el *sentido,* cuando los jefes de Estado ya no pudieron extraer su legitimidad de "lo alto", intentaron extraerla de "lo bajo". Fue la democracia, el cesarismo, la dictadura y la tiranía: sistemas diferentes pero que, todos, extraen su poder y su legitimidad del *demos,* la masa amorfa cuyo ideal más profundo es la *supresión del Estado.*

De paso, Julius Evola denuncia la ilusión igualitaria como un simple absurdo lógico: <<Muchos seres iguales no serían "muchos", sino *uno.* Pretender la "igualdad de todos" implica una contradicción en los términos>>. Al contrario, en una sociedad jerarquizada pueden perfectamente concebirse diferentes <<niveles de igualdad>>: <<Mientras la idea jerárquica fue reconocida, las nociones de "par" y de "igual" fueron ideales aristocráticos. En Esparta, el título de *omoioi,* "los iguales", estaba exclusivamente reservado a la élite que detentaba el poder, y era revocable en caso de indignidad. Por lo mismo, en Inglaterra, el título de "par" (*peer*) estuvo, como se sabe, reservado a los *lords*>>.

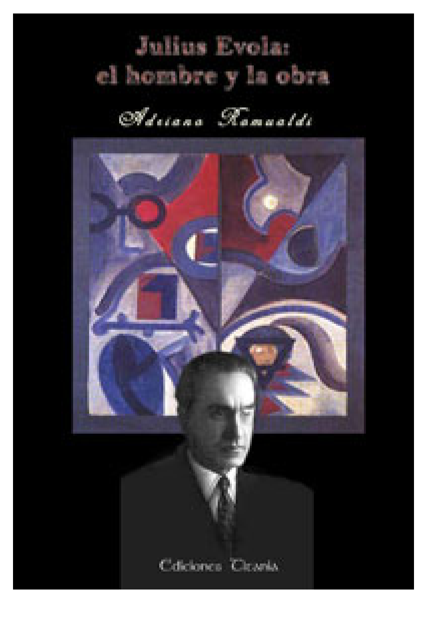
Jean-Baptiste Vico, inspirador de Montesquieu, ya había dicho: <<Los hombres desean en primer lugar la libertad de los cuerpos, y después la de las almas; es decir, la libertad de pensamiento y la igualdad con los otros; quieren enseguida sobresalir sobre sus iguales y, finalmente, colocar a sus superiores por debajo de ellos>> (*Sciencia nuova.* II, 23).

Al mismo tiempo, Julius Evola distingue entre el verdadero elitismo y el bonapartismo y el maquiavelismo. En Bonaparte ve al sucesor de los *condottieri* del Renacimiento, de los tribunos de la plebe romana y de los <<tiranos populares>> surgidos en la Grecia antigua tras el declive de las aristocracias. Existe un bonapartismo cada vez que el jefe extrae su autoridad de un conjunto, cada vez que

se presenta como un "hijo del pueblo" y no como representante de una humanidad consumada, afirmando un <<principio superior>>.

<<Mientras el concepto tradicional de soberanía y autoridad implica la *distancia* –escribe Evola–, tal sentimiento de la distancia despierta en los inferiores la veneración, el respeto natural y una disposición instintiva a la obediencia y la lealtad hacia el jefe, todo ocurre aquí a la inversa: por una parte del poder, abolición de la distancia; por la otra, aversión por la distancia (…) El jefe bonapartista ignora el principio según el cual, contra más vasta es la base, más debe elevarse la cúspide. Sucumbe al complejo de "popularidad", a las manifestaciones que le inspiran el sentimiento, ilusorio, de que el pueblo le sigue y le aprueba. Aquí, es el superior quien tiene necesidad del inferior para probar el sentimiento de su valor, y no al contrario, como sería lo normal>>.

Evola se posiciona así a favor de una *ascesis del poder:* <<Es bueno que la superioridad y el poder estén asociados, pero a condición de que el poder se funde sobre la superioridad y no la superioridad sobre el poder>>. También cita a Platón: <<Los verdaderos jefes son aquellos que no asumen el poder sino por necesidad, pues saben que únicamente a los mejores puede ser confiada esta tarea>> (*La República,* 347 c).



Deber militar y derecho a las armas

Por lo mismo, el <<estilo militar>>, que es uno de los aspectos de los valores heroicos, no debe ser confundido con el militarismo o con la guerra: <<La idea guerrera no conduce a un materialismo, no es sinónimo de exaltación de un uso brutal de la fuerza y de la violencia destructora. La formación calmada, consciente y dominada del ser interior y del comportamiento, el amor a la distancia, la jerarquía, el orden, la facultad de subordinar el elemento pasional e individual de sí mismo a principios y a fines superiores, siempre bajo el signo del honor y del deber, son los elementos esenciales de esta idea y el fundamento de un *estilo* preciso que debían en gran parte perderse cuando, los Estados en que todo esto correspondía a una larga y severa tradición de *casta,* fueron sustituidos por democracias *nacionalistas,* en donde el deber del servicio militar reemplazó al *derecho* a las armas>>.

Hoy en día, recuerda Julius Evola, las guerras están lejos de haber desaparecido. Al contrario, han devenido *totales.* Involucran a todo el conjunto de la población civil, forzada, en virtud del principio igualitario, a llevar el uniforme.

El hombre de élite, para Evola, no es pues el hombre de excepción, el genio ni mucho menos el excéntrico. Es <<aquel en el cual se expresa una tradición y una "raza del espíritu", que debe su grandeza no al hombre, sino al *principio,* a la idea –en una cierta impersonalidad soberana>>. Los criterios decisivos son así el carácter, la *forma* de espíritu, antes que la inteligencia. Porque <<la visión del mundo (*Weltanschauung*) puede ser más precisa en un hombre sin instrucción que en un

escritor, más firme en el soldado, el miembro de una estirpe aristocrática o el campesino fiel a la tierra que en el intelectual burgués, el profesor o el periodista>>.

La visión del mundo no es (no puede ser) algo individual. Necesariamente, procede de una *tradición.* Es la <<resultante orgánica de fuerzas a las cueles un cierto tipo de civilización debe la *forma* que le es propia>>.

<<La cultura –precisa Evola– no deja de ser un peligro para aquel que *ya* posee una visión del mundo. Precisamente, porque dispone de una configuración interior que le sirve de guía para discernir, como en todos los procesos de asimilación orgánica, lo que puede ser asimilado y lo que debe ser rechazado (…) Una de las peores consecuencias de la "libre cultura" está en que los espíritus incapaces de *discriminar* según un juicio recto, los espíritus que no poseen una forma propia, se encuentran fundamentalmente desarmados, en el plano espiritual, frente a las influencias de todo género>>.

De nuevo, Julius Evola reafirma que él no se dirige a las masas, sino a los "egregori" (los "guardianes", en griego clásico): a aquellos que llevan en sí mismos la *idea* de una regeneración; a aquellos que son capaces de permanecer siempre de pie entre las ruinas. A los hombres bien nacidos Evola les dice que es inútil resistir *directamente* al caos ambiente: la corriente es demasiado fuerte para ser encauzada. Es mejor esforzarse en tomar el *control* de un proceso ya inevitable. <<Es necesario –escribe– determinar hasta qué punto se puede tomar partido en los trastornos destructores; hasta qué punto, gracias a una firmeza interior y una orientación hacia la trascendencia, lo no-humano del mundo moderno, en lugar de conducir hacia la infrahumanidad (como es el caso para la mayoría de sus formas actuales), puede favorecer las experiencias de una vía superior, de una libertad superior>>.

Una fórmula china resume este consejo: *Cabalgar el tigre.* Para así evitar ser mordido y, pudiera ser, para dirigir su curso.

Alcanzar una superación por lo alto

Lo que propone Evola, pues, es una contestación radical a la sociedad burguesa, pero una contestación *inversa* a la que vemos expresarse en la actualidad –que no es sino su antítesis relativa. No es a la burguesía en tanto que clase a la que se ataca, sino a la burguesía en tanto que *forma de espíritu,* <<a todo lo que revela la *mentalidad* burguesa, con su conformismo, sus repercusiones psicológicas y románticas, su moralismo y su deseo de una pequeña vida segura y un materialismo fundamental que encuentra su compensación en el sentimentalismo y la grandilocuencia humanitaria y democrática>>.

Por lo mismo, precisa, <<la burguesía, en toda forma de civilización tradicional, ocupa una posición social intermediaria entre la aristocracia guerrera y política y el pueblo, por lo cual existen dos maneras –una *positiva* y otra *negativa*– de superarla en tanto que categoría, de tomar posición contra el tipo, la civilización, los valores y el espíritu burgués. La primera posibilidad consiste en seguir una dirección que conduce *hacia lo bajo;* es decir, hacia los valores sociales marxistas o anarquistas opuestos a lo que llaman "decadentismo burgués" (…) El resultado no puede ser otro que una *nueva regresión:* hacia algo situado por debajo de la persona, no por encima de ella>>.

<<Pero existe otra posibilidad, a saber: una exigencia y una lucha contra el espíritu burgués, contra el individualismo y el falso idealismo, más decididas que la de los movimientos de izquierda, pero orientadas, esta vez, *hacia lo alto.* Esta segunda posibilidad está vinculada a un retorno de los valores heroicos y aristocráticos, asumidos de una forma clara y *natural,* sin retórica ni grandilocuencia. Porque se puede conservar la distancia frente a todo lo que no es sino subjetivo, se puede despreciar el conformismo burgués, su pequeño egoísmo y su pequeño moralismo, adhiriéndose a un estilo de impersonalidad activa, amar lo que es esencial y real en sentido superior, desligado de las brumas del sentimentalismo y de las estructuras intelectuales, consagrándose a una desmitificación radical, manteniéndose de pie, sintiendo la evidencia de aquello que, en la vida, va más allá de la vida, teniendo reglas precisas para la acción y para el comportamiento>>.

El partido de la Estrella Polar

En el momento de su desaparición, Julius Evola vivía en reclusión después de treinta años con las piernas muertas, entre sus mesas y sus libros, recibiendo a los amigos y cuantos pedían verlo. Convertido en el "maestro" de una parte de la "Destra" italiana, sobre todo de un creciente número de jóvenes, nunca dejó de ser atacado tanto por la extrema izquierda como por la democracia cristiana, que decía ver en él al ideólogo del neofascismo y de la subversión del sistema. Pero Evola siempre permaneció impasible, habiendo dejado dicho una sola vez, durante el juicio de 1950, que nunca se dejaría arrastrar al terreno de la polémica.

<<Las verdades de la tradición no se razonan ni se discuten: son o no son>>, repetía. <<El hombre de virtud no discute>>, dijo Lao Tse.

Animada por Gianfranco de Turris y por Vittorio Evola, la Fundación Julius Evola se ha propuesto velar por la conservación de los libros y los manuscritos dejados por Evola, así como <<defender los valores de una cultura conforme a la Tradición>>. La Fundación está instalada en el antiguo domicilio del maestro (Corso Vittorio Emanuele 197, Roma). En el interior, sobre la antigua mesa de trabajo de Evola, un pergamino enmarcado recuerda las palabras de Georges Gondinet pronunciadas durante su incineración: <<Pertenece al partido de la Estrella Polar>>.



Posmodernidad y antimodernidad: Alain de Benoist y Julius Evola

---

Marcos Ghio

1) Planteamiento del problema

Que este mundo moderno se encuentre en crisis, principalmente en relación a sus valores, es un verdadero lugar común que no admite mayores disquisiciones. Desde hace mucho tiempo el hombre de nuestra edad, que algunos denominan la última, tras hacerse de un impasse en el incesante transcurso de las alucinaciones a las que suele entregarse con fervor, suele también preguntarse a veces por cuál razón profunda es que él está aquí, en este tiempo y lugar, y qué es aquella nada que se encuentra antes de haber sido y luego de este instante fugaz que, en relación a todo el tiempo transcurrido, representa la totalidad de la propia existencia. Si es que en el trascurso de tal reflexión el miedo no lo corroe y atrapa y por lo tanto no hace que raudamente vuelva a ampararse en sus cotidianos escapismos y decida así continuar en su acción de distraerse y olvidarse de sí, puede llegar a saber que se han elaborado diferentes respuestas a la "crisis", distintas explicaciones que intentan darnos un por qué o al menos una razón respecto de nuestros interrogantes y frustraciones y por cuáles causas nosotros nos las formulamos. Y que entre todas las que se han dado ha habido frente a la modernidad dos actitudes que pretendieron por igual ser críticas y contrastantes, pero con diferencias significativas que es necesario resaltar aquí. La primera de ellas, que es la que goza de una mayor popularidad en el ambiente de la gente culta, es aquella que considera que la causa de tal angustia existencial o "crisis" que padece el hombre de nuestros tiempos se debe no tanto a que la actitud e intención sustentadas por la modernidad hubiesen sido en sí mismas negativas y repudiables y por lo tanto la razón principal de la decadencia, sino que por el contrario ello se habría originado en el hecho de que la misma no haya sido coherente hasta el final con respecto a sus principios llevándolos hasta las últimas consecuencias. De acuerdo a tal perspectiva la actitud que asumiera el hombre moderno aceptando la propia finitud y rechazando el "otro mundo" como un invento y escapismo ante la propia impotencia lo ha justificado como tal siendo así su edad un

intento lícito por liberar al hombre. Éste, en razón de un miedo existencial incoercible, se había inventado como un consuelo y fetiche ante sus miedos y frustraciones, es decir, había rechazado la metafísica comprendida como realidad trascendente, lo cual significó para ellos una actitud correcta y compartida. Sin embargo, siempre según tal corriente de pensamiento, la incoherencia de la modernidad ha consistido en que, en sus objetivos finales, en su praxis última, la misma ha continuado actuando como si tal dimensión, aunque con un nombre cambiado, continuara existiendo todavía. De este modo el hombre habría quedado siempre sometido y, en tanto víctima de una aguda contradicción, habría continuado viviendo y profundizando su angustia existencial, siendo pues ello, su insistencia en sostener una realidad metafísica, la causa de la persistencia de su crisis, que se perpetuaba siempre en un implícito reconocimiento de la propia impotencia.

Llevemos entonces este movimiento hasta sus consecuencias finales, consistentes en la liberación respecto de todo fetiche, tal como se formulara correctamente el mundo moderno en sus orígenes y tendremos por lo tanto a una humanidad redimida finalmente de un antiguo y persistente error: tal sería pues lo formulado por dicha corriente. Por lo tanto esta postura considera que lo que ha hecho la modernidad, a pesar de sus postulados en contrario, ha sido tan sólo suplantar una metafísica comprendida como la aceptación de la existencia de una entidad trascendente, personificada habitualmente en la idea de un Dios, encargada de mediatizar lo humano subordinándolo a un fin que le resulta externo y que se le sobrepone, por aquella que se encuentra incluida en una concepción del mundo, en una meta final a la que se reputa también como superior a uno mismo y a la propia cotidianidad y que, por tal razón, exige también de parte del sujeto que la concibe una postura de acatamiento y subordinación. Tenemos así que la idea de un Dios personal y omnipotente, o de cualquier otra entidad similar de carácter trascendente, encargada en todos los casos de prefigurar un sentido a la vida humana, que nos formulaba la metafísica tradicional, es suplantada en la modernidad con una instancia impersonal representada por una concepción del mundo y de la vida que termina ocupando el lugar que antes tenía la religión que se quería superar, apareciendo ésta nuevamente bajo la forma de un “gran relato”, de un esquema mental que nos comprende, explica y justifica a todos y que no significa por lo tanto otra cosa que una mera secularización de una verdad “revelada” ante la cual el ser humano existente resulta reducido al rol de una simple mediación, de un momento o instrumento de un proceso que lo trasciende y determina. Esto es, a grandes rasgos, el trasfondo principal de la crítica formulada habitualmente a la modernidad por esa postura tan en boga que hoy en día se ha dado en llamar como la postmodernidad, heredera en una cierta medida del existencialismo de posguerra en tanto que como éste pretende reivindicar los derechos de la persona singular ante los grandes sistemas que los limitan, muy popular en la actualidad y con una muy vasta prensa que la publicita permanentemente por lo que se ha generado la idea de que la misma representa la única crítica posible y “superadora” que puede formularse hoy en día ante lo moderno, justamente como lo que está encargado de venir después y como una consecuencia necesaria a la que conduce tal fenómeno. El postmoderno no niega en última instancia la modernidad, sino que simplemente opina que la misma ha incumplido con sus postulados últimos y él se propone hacerlo en cambio ahora,

indicando las correcciones posibles para superar su limitación. Él considera que lo que la modernidad ha realizado ha sido tan sólo secularizar los postulados metafísicos que sostenía el período anterior premoderno superado y que, si se fuera capaz de acabar con la fuente de tal error, sería posible llevar a la práctica los postulados positivos que poseía originariamente tal movimiento, los de liberar al ser humano del sometimiento a fetiches ajenos a sí mismo.

Esta misma perspectiva indicada en un plano genérico también suele formularse hoy en día cuando se desciende a alguna de las metas principales que la modernidad se ha planteado. Tal el caso relativo a aquella que resulta esencial a la misma y que representa como la plasmación última del movimiento moderno: la democracia. Ante aquellos que la critican y manifiestan sus ostensibles limitaciones y desengaños considerando que se trata nada más que de una utopía que en cualquier caso se encuentra condenada al fracaso, el postmoderno no nos dice en manera alguna que el mal se encuentra propiamente en la democracia comprendida como un sistema perverso en tanto imposible de ser llevado a la práctica por lo irrealizable de sus planteos, sino que en realidad de lo que se ha tratado hasta ahora ha sido de una democracia incompleta, la que solamente se puede curar con más democracia. Si la democracia se pudiese liberar también de esas limitaciones ajenas a ella misma, consistentes en aceptar principios que no le son propios, sería posible que se pudiese realizar como tal. El posmoderno opina que la democracia ha fracasado porque no ha sido consecuente consigo misma, porque ha tenido como límite otra cosa ajena y coartante que no era propiamente democracia, la que le ha impedido consumarse. De la misma manera que el posmoderno opina que la modernidad solamente se puede curar con más modernidad, que la actitud antimetafísica formulada originariamente por ésta solamente se puede realizar profundizando más aun el rechazo por la metafísica que llegue hasta sus consecuencias últimas, así también la democracia solamente podría funcionar si la misma fuese absoluta y no estuviese limitada por las reticencias con que las diferentes ideologías modernas encaran su concreción como tal, convirtiéndola en una cosa meramente formal y ficticia. Por lo cual podemos decir sin duda alguna que la posmodernidad no es la negación de la modernidad, sino por el contrario el intento de tratar de llevar hasta sus consecuencias finales lo que aquella habría formulado tan sólo de palabra y en manera incompleta, la negación de la metafísica.

2) La postmodernidad en Alain de Benoist

Muchos han sido los autores exponentes de tal perspectiva, sea desde la izquierda como desde la derecha, pero nosotros queremos elegir especialmente a uno de ellos por haber utilizado, justamente por venir de la derecha a la que también pertenecemos, un lenguaje que, en algunos aspectos, puede ser asimilado con el que nosotros empleamos, en tanto también negadores de la modernidad desde una perspectiva que es también de derecha y que además tiene la ventaja de haber postulado los principios postmodernos de una manera clara y precisa (aunque sin asumir expresamente tal denominación), lo que nos permite efectuar con más exactitud su refutación. Nos referimos al gran pensador francés Alain de Benoist quien presenta una ventaja sustancial respecto de otros autores de una orientación

similar. Es aquel que, además de haber formulado tal postura con un grado mayor de coherencia y agudeza, a diferencia de los otros, ha leído y profundizado la obra de Julius Evola, autor del que nos manifiesta que ha sido y sigue siendo para él un "objeto de estudio", lo cual nos permite efectuar con mayor facilidad una actitud crítica y de contraste con la perspectiva que sustentamos. Esta ventaja sin lugar a dudas no la poseen los demás quienes en su inmensa mayoría en ningún momento se han ocupado de leer ni siquiera un solo texto de nuestro autor quien, tal como veremos, representa la otra postura crítica de la modernidad.

Arribados a este punto se hace necesario ya establecer cuáles son las características propias del pensamiento que sostiene Julius Evola en relación al tema aquí tratado, manifestando que, frente a la perspectiva postmoderna, el mismo es un exponente principal de la menos promocionada y conocida corriente antimoderna representada por aquello que ha dado en llamarse movimiento tradicional alternativo, cuyos principales mentores en el siglo XX han sido sin duda alguna René Guénon y Julius Evola, pero que tomamos especialmente a este último porque es aquel que, desde nuestro punto de vista, ha explicitado mejor los fundamentos esenciales de tal doctrina en un preciso contraste con las diferentes vertientes de la modernidad y que además, si bien por razones de época no ha conocido la obra de Benoist -obra ésta que se hiciera notoria recién luego de la muerte de nuestro autor- es quien ha formulado varias críticas a una postura similar, por lo que es factible hallar en el mismo las principales líneas de pensamiento que se contraponen radicalmente a la postura postmoderna. La perspectiva antimoderna, a diferencia de la postmoderna, rechaza de la modernidad aquello que en la misma es esencial y que hoy día su legítima heredera, la postmodernidad, pretende conducir hasta sus efectos últimos: la negación de la metafísica, considerando que es porque ello ha sucedido que se explica la crisis y decadencia que estamos viviendo y no a la inversa como dicen los postmodernos. El pensamiento antimoderno considera que en el hombre además de una dimensión física y material, existe una de carácter metafísico y espiritual, la que se encuentra superpuesta representando para éste como un orden de carácter superior y que el mismo no se encuentra de manera inmediata al alcance de éste, sino que debe ser conquistado y realizado, a través de un segundo nacimiento, de una segunda generación del ser, logrando doblegar en sí mismo las fuerzas provenientes del mundo del devenir. Del mismo modo y ya que hemos hecho alusión a la democracia, el antimoderno considera que este sistema no se cura de ninguna manera con más democracia, sino, en un movimiento exactamente inverso, eliminando los principios antimetafísicos, materialistas y numéricos en que tal sistema se fundamenta. La secularización para el antimoderno no significa para él, tal como creen los postmodernos, una puesta a tono y consecuencia de una perspectiva metafísica anterior, que no habría alcanzado a rechazar lo que es esencial a ella, sino por el contrario su negación misma. Por otra parte, si bien es posible sostener que la modernidad ha sido una secularización del judeo-cristianismo, tal como sostiene constantemente de Benoist, por lo que manifiesta que es justamente por su influencia que lo esencial de la misma es el igualitarismo, el que tiene su antecedente en tal religión, es indispensable aclarar primeramente que de ninguna manera con la misma se agota la experiencia metafísica, y que más aun, en especial en su vertiente judeo-cristiana y güelfa, representa ya un proceso de alejamiento, pues una metafísica

verdadera, de la cual tal expresión religiosa representa ya una manifestación degradada, no acepta el principio de la igualdad en ningún plano. Digamos al respecto que el cristianismo (aunque tan sólo en algunos casos y no en todos, pues nos referimos especialmente a los sectores que no son modernistas) sólo acepta la desigualdad en un plano físico, pero en cambio sostiene la igualdad desde un punto de vista metafísico, al considerar que las almas son iguales ante Dios y que no existen jerarquías espirituales estratificadas entre las personas humanas singulares. De allí que desde su estructura eclesiástica rechace abiertamente el esoterismo, el que representa siempre su principal enemigo, aun más que el inmanentismo (1) en cualquiera de sus variantes. Pero, aun con tal limitación, que es sumamente grande en tanto que es sin lugar a dudas una puerta abierta a la modernidad, siempre el cristianismo en todos los casos, al sostener la existencia de una dimensión metafísica, aunque fuere de manera distorsionada e incompleta, representa algo superior con respecto a la modernidad al propugnar para el hombre un fin que va más allá de la simple vida. Sustentar en cambio una concepción del mundo a la cual se le ha negado la existencia de una dimensión trascendente ello es lo fundamental que hace a la esencia de la modernidad, aunque simultáneamente a tal cosa se haya continuado, como una consecuencia de tal decadencia, sosteniendo en forma secularizada posturas que pertenecían antes a una concepción metafísica determinada, ya decaída y de un orden inferior. Pero esta secularización del cristianismo no representa un grado incompleto de desarrollo de un proceso progresivo que se podría corregir si se destruyesen las fuentes de la misma (2) tal como suponen los autores posmodernos, sino por el contrario un momento decisivo y más agudo de un proceso de decadencia que ha debido iniciarse con la aceptación en un plano espiritual de un hecho que existe en cambio en la dimensión más baja de la esfera material, la igualdad, en tanto que a medida que descendemos de grado las cosas son de carácter homogénea, cuantitativo y tienden gradualmente a la nivelación. Esta circunstancia tan sólo puede servirnos para señalar que es posible pensar que el desvío moderno haya sido precedido por otro que aconteciera en el plano de la metafísica, pero en cambio no lo puede hacer en manera alguna para dar pie a suponer que el mismo agota a tal dimensión en su totalidad. Es verdad que el igualitarismo moderno ha sido precedido por uno similar acontecido previamente en el plano de la metafísica, pero de ninguna manera podemos decir que aceptar la existencia de tal dimensión lo reduce todo a una perspectiva igualitaria, tal como pareciera desprenderse de la escuela de Alain de Benoist para la cual el mero hecho de sostener una verdad una y universal, característica que es propia de tal dimensión, conlleva necesariamente la acusación de igualitarismo.

Formulados estos principios preliminares, digamos que es cierto que Evola y Benoist se ubican en una postura crítica del mundo moderno por igual, que los dos se oponen sin más al igualitarismo formulado por sus expresiones ideológicas principales: el marxismo y el liberalismo, y que también ambos reivindican el paganismo y efectúan una crítica del judeocristianismo al que consideran, aunque en grados diferentes, como una de las principales causas de la crisis del Occidente. Sin embargo las consecuencias que recaban son sustancialmente distintas en razón de lo que hemos manifestado hasta aquí. Si, tal como dijéramos previamente, Benoist, como los restantes posmodernos, considera que la causa principal de la crisis de la

modernidad estriba en no haber sido capaz de negar la metafísica hasta sus últimas consecuencias tal como se propuso, y en función de ello trata de demostrar cómo sus principales cosmovisiones no son otra cosa que secularizaciones de dogmas judeocristianos, Evola por el contrario sostiene que tal crisis se ha debido en cambio a que ha rechazado la metafísica, reduciendo la realidad solamente a una dimensión inmanentista, perspectiva ésta que era lo que estaba implícito en el igualitarismo espiritual propio de la religión cristiana o al menos en algunas manifestaciones de la misma. Y es justamente porque ha negado esta diferencia esencial existente entre dos planos, uno superior y eterno y otro inferior y relativo, es que ha profundizado la tendencia hacia el igualitarismo. La esencia última de la desigualdad estriba en la aceptación de la existencia de dos esferas diferentes y jerárquicamente distintas de la realidad: la dimensión física, de carácter efímero, múltiple y relativo y la metafísica de carácter eterno, único y superior. Al rechazarse esta última, aunque se lo niegue, se termina siempre aceptando la igualdad por un camino indirecto, tal como veremos que sucede también en el caso de Alain de Benoist. Por lo cual la solución que propone es exactamente la opuesta a la de este último y la postmodernidad en su conjunto. La misma consiste en un retorno liso y llano a la metafísica, superando los desvíos que en el seno de la misma produjera el judeo-cristianismo, a fin de que el hombre reconozca que, además de esta realidad circundante, existe otra superior que no tiene por qué ser concebida, tal como sostienen los antimetafísicos, no sin un cierto dogmatismo, como el producto de la propia imaginación y como un duplicado inútil y "esquizofrénico" del propio presente, sino en última instancia como la verdadera y más plena realidad ante la cual ésta, que nos encuentra discurriendo ahora, es apenas un grado más de manifestación, no necesariamente el más importante de todos.

Para Benoist, si bien el hombre moderno ha rechazado la existencia de una dimensión metafísica y en este sentido se ha declarado a sí mismo como monista, actitud que, insistimos, es la que él comparte, sin embargo ha actuado como si no lo hubiera hecho en la práctica pues ha mantenido vigentes una serie de principios propios de un sistema dualista en el que el sujeto se encuentra sometido a un deber ser superior que oficia, de la misma manera que lo hacía el absoluto trascendente (Jehová, Dios Trino cristiano, Idea de Bien platónica, etc.), como un fetiche al que debía subordinarse y acatar en todos los casos bajo la forma de "verdad" una y universal. Existen de este modo para los modernos los individuos presentes y existe también un deber ser superior, una ley universal a la que debemos subordinar nuestras acciones. Un monismo que fuera coherente hasta las últimas circunstancias debería decir que no existen otra cosa que los individuos singulares y no los géneros y los universales que, bajo la forma de paradigmas o de aquello que se podría reducir con el nombre sintético de mundo de las ideas platónico, determinan nuestros actos comprendidos como realidades inferiores e imperfectas. De allí que nuestro autor adhiera sin más a la postura nominalista en materia de universales. Puesto que existen solamente las entidades individuales que captan nuestros sentidos externos, las cosas en sí, los universales no son entes reales, sino tan sólo palabras o convenciones que nosotros adoptamos. (Ya veremos a lo que conduce tal aseveración). Por lo tanto, de acuerdo a nuestro autor, una vez más nos encontramos con que la modernidad, a pesar de haber negado la metafísica como dimensión ontológica, no lo ha hecho

también deontológicamente, es decir negándola como deber ser o meta para las acciones de los hombres. Lo metafísico ha permanecido vivo a través de la figura de los "grandes relatos" e ideologías que, a la manera de fines y metas objetivas e irreversibles para el ser humano que les resultan a su vez exteriores a su inmediatez y cotidianidad (una vez más el dualismo), oficiaron como verdaderos alucinógenos para éste disminuyendo de esta manera su valor propio y realidad esencial. Así pues, si bien hombres de la modernidad, como Marx por ejemplo, han considerado a la religión y a la idea de Dios como un opio que desviaba al hombre de su propia esencia, sin embargo, en un paso siguiente, le ha inventado un sustituto, un nuevo desvío que, aunque secularizado, cumplía con la misma función de fetiche de la cosmovisión anterior: el comunismo, la sociedad sin clases, esto es una realidad "a futuro" de la cual llegaría a disfrutar plenamente nuestra posteridad, es decir un yo que es diferente de la única realidad tangible que es aquello que somos nosotros aquí y ahora, como podría haber sido el que llegaría a vivir en el Paraíso de los cristianos. Por lo que el más allá trascendente, del cual el sujeto actual se encuentra excluido, es suplantado por un "futuro" a venir en relación al cual una vez más el yo es reducido al papel de un simple medio de un fin ulterior a realizar. En los dos casos, sea el marxista como el cristiano, el sujeto actual, el único realmente existente, queda pues mediatizado por una cosa que le resulta ajena y que se encuentra afuera de su realidad y presente. De tal modo el marxismo, desde tal perspectiva, sería también una metafísica encubierta. Y también ello sucede con el liberalismo cuando subordina las acciones humanas a la idea fatal de Progreso, entidad abstracta que ocupa una vez más el lugar del Dios cristiano, que a su vez es compartida con el marxismo como con las restantes cosmovisiones modernas, y que no es otra cosa que la secularización del dogma judeocristiano del fin de los tiempos o de linealidad de la historia.

La metafísica aparece pues de diferentes maneras para Benoist. O a través de la creencia en un Dios trascendente que determina la totalidad de nuestras acciones "a futuro", o a través de una ideología que actúa bajo la forma de un "gran relato" cuyo sujeto principal es un universal que posee realidad en la medida que ante el mismo deben subordinarse las acciones humanas de manera fatal y necesaria. Por lo cual en todos los casos, sea en la pre-modernidad como en la modernidad, el hombre queda siempre sometido a un proceso irreversible y necesario que negaría su libertad y lo convertiría en un simple medio o instrumento de otra cosa que lo trasciende. Desde tal perspectiva Benoist rechaza por igual sea la concepción lineal de la historia como la circular en tanto que las dos, en la medida que se encuentran determinadas por la metafísica, serían fatalistas aunque en sentido diferente. En un primer caso el fatalismo se hallaría expresado en el optimismo respecto del progreso y el futuro de la propia especie, en el segundo a la inversa en el pesimismo por la decadencia y determinismo cíclico de los acontecimientos, por lo cual resulta siempre fatal y necesario que el devenir histórico acontezca de una determinada manera. En ambos casos lo humano y existencial estaría sometido a una realidad metafísica que determinaría sus acciones irreversiblemente. Lo premoderno y lo moderno desde el punto de vista de la filosofía de la historia, con la sustentación de la circularidad y la linealidad, coinciden pues por igual en una actitud fatalista y por lo tanto "metafísica".

3) La concepción de la historia en Alain de Benoist y en Julius Evola

Es en este punto que podemos hallar una primera crítica que Benoist le dirige a Evola en tanto que según aquél éste, de la misma manera que la modernidad por él criticada, al adherir a una concepción circular de la historia, que si bien no concibe al tiempo en forma lineal sino cíclica, en el fondo es también como la primera de carácter fatalista y por lo tanto es coherente con una cosmovisión dualista y metafísica que en los dos casos, sea explícita como implícitamente, sujeta al hombre a una realidad ajena y externa a él que coarta y limita su libertad. Los ciclos sucederían siempre de manera fatal e irreversible, lo mismo que el fin progresivo al que está sometida la historia, sea en la concepción cristiana como en la marxista por ejemplo, en donde ambas nos hablan de un final feliz de los acontecimientos. En todos los casos no nos podemos liberar nunca de tales metas prefijadas, nuestra libertad pues resultaría algo así como una quimera inexistente en donde nuestras acciones no serían otra cosa que la confirmación de algo que ya ha sido escrito con antelación.

Es justamente como el producto de la simplificación antes mentada que nuestro autor ha hecho respecto de la metafísica, a la cual le ha atribuido prejuiciosamente como dando en todos los casos como resultado una actitud de determinismo fatalista respecto de las propias acciones, que el mismo incurre en una equivocada y esquemática interpretación del pensamiento de Julius Evola. De acuerdo a Benoist, en la medida que Evola es un autor dualista, es decir que acepta la existencia de una dimensión metafísica superpuesta a la espacio-temporal, de manera necesaria terminaría siendo también determinista en tanto que se depreciaría la realidad "física" que vivimos en nuestra inmediatez subordinándola a los fines de la otra dimensión que le es superior. A nuestro entender él ha sido víctima de la simplificación antes aludida en la medida que considera de manera equivocada que toda metafísica, en tanto que universalista y sostenedora de la verdad una, sería siempre igualitaria y por lo tanto conllevaría necesariamente a un fatalismo que niega la libertad en el hombre, lo que se puede expresar a través de dos concepciones de la historia que son diferentes tan sólo en apariencias, la cíclica o circular, que es regresiva y a la que adhieren entre otros Evola y Guénon, y la lineal o progresiva propia de la modernidad que es también fatalista pues, sea en un caso como en otro, el fin asignado a la historia resulta irreversible y el hombre representa apenas un medio para que el mismo se concrete. Es de acuerdo a esta íntima convicción que Benoist le achaca a Evola sostener lo que él denomina como "mito incapacitante" por el que, en tanto los ciclos son fatales y necesarios, cualquier acción humana que intentara corregirlos resultaría inútil y sólo restaría esperar a que la modernidad o edad del hierro, última etapa de un Manvantara, concluya, para que de esta manera se inicie un nuevo ciclo con su edad áurea respectiva en los comienzos.

Nosotros creemos haber demostrado en distintas oportunidades en varios escritos nuestros, que no han sido en tal caso sino la reproducción de lo ya expresado por Evola, que en el mismo la ciclicidad no es necesariamente asimilable a un fatalismo, sino lo contrario. Que la historia se haya hecho cíclica no representa ello algo fatal y necesario, sino justamente el producto de la voluntad humana. Ha sido un acto libre por parte del hombre, similar al que pudo haber tenido Adán en el

momento de pecar, lo que lo ha conducido hacia una manifestación cíclica de la historia. Es decir que la Edad Áurea, o de los hiperbóreos inmortales, que aparece en Rebelión contra el mundo moderno, no es de ninguna manera en modo necesario una primera etapa de un ciclo, sino que podría haber sido una edad normal, habitual y permanente por parte del hombre; a no ser que, como el producto de una libertad, ínsita en el mismo, éste no hubiese resuelto un desvío consistente en apartarse de los principios esenciales que hacían a un orden humano y normal y en consecuencia tenemos la decadencia expresada a través del ciclo. Lo cual se podría explicar con la siguiente analogía. Si me lanzo a una pileta de agua fría en una jornada invernal es una obvia consecuencia que primeramente me habré de mojar y posteriormente también enfermar. Del mismo modo, si me aparto de los principios esenciales que hacen al orden humano y social, la consecuencia será una decadencia la que en tanto tal sobrevendrá por etapas sucesivas hasta llegar a la última de todas.

Es decir que, una vez que se ha producido tal apartamiento metafísico, ha acontecido que el hombre ha pasado de una metahistoria a la historia que hoy conocemos que no es sino una imitación cada vez más notoria de lo que sucede en el mundo de la naturaleza física, dimensión que se caracteriza por el cambio permanente y reiterativo expresado por la ciclicidad en donde los hechos se suceden en forma periódica y repetitiva en una sucesión de instantes que tienden cada vez más a la homogeneidad (tiempo metereológico) y en el estar insertos como momentos de leyes fatales y necesarias. Y en tal sentido, al haber ingresado el hombre al mundo de la muerte y de la temporalidad, ello también sucederá en forma consecuente con las civilizaciones que son las maneras como éste se expresa históricamente, no siendo la moderna una excepción al respecto; por lo que la misma concluirá necesariamente. Pero una vez más, debido a la libertad esencial que el hombre posee, que lo ha conducido a apartarse de un orden normal y que no ha perdido con su caída, no necesariamente al concluir el mundo moderno le sobrevendrá una nueva edad áurea. Depende de la libertad del hombre que una nueva etapa de normalidad humana se instaure o que en cambio ello no suceda. De allí que es falso el "mito incapacitante" que el francés le achaca a Evola. La acción por evitar que la conclusión de este ciclo por el que el hombre ha decidido libremente transitar no signifique también el final de nuestra especie y por lo tanto de toda historia, ello representa propiamente un acto de libertad. Así pues dice al respecto J. Evola en el capítulo final de Rebelión contra el mundo moderno: "Queda siempre indeterminado saber si al concluir este ciclo le sobrevendrá luego una nueva faz ascendente". Y en El problema de la decadencia agrega: "Se trata siempre del temible poder que tiene el hombre de usar su libertad en el sentido de una destrucción espiritual o de lo contrario. Es ésta una decisión metafísica, siendo en el primer caso el movimiento "moderno" su cabal manifestación.. Esta decisión (no una fatalidad) es la causa determinante del misterio de la decadencia".

Pero además hay otra circunstancia que exige la acción del hombre tradicional. Justamente porque el ser humano es libre y por tal razón responsable de todas sus acciones, no necesariamente el final del ciclo sea algo ya predeterminado en cuanto a su duración temporal. En este aspecto es interesante señalar la gran diferencia que existe entre un autor tradicional como Evola y varios de los actuales contemporáneos

seguidores de René Guénon los cuáles sí son fatalistas e históricamente repetitivos y que por lo tanto disputan entre sí respecto de cuál sería el año que su maestro habría señalado como el final del Kali-yuga. Todos ellos concuerdan en que va a ser en este siglo, pero discrepan, posiblemente de acuerdo a la edad que tengan y porque no quieren perderse el acontecimiento, en si dicho final va a ser en el 2020, o en el 2040, u otra fecha similar. En ningún momento Evola nos habla de fechas de inicio o conclusión. Más aun, su doctrina del Quinto Estado, que muchos han descuidado pero que es la clave para comprender el momento presente, nos menciona un nuevo tipo de tiempo histórico asimilable a las épocas actuales. Ya René Guénon había resaltado con agudeza que aquello que caracterizaba a los últimos tiempos y los distinguía de los restantes era una actitud de franco satanismo. Tal como sabemos se trata aquí de una imitación falsificadora de una realidad perteneciente a una dimensión espiritual a la cual se le atribuyen dimensiones pertenecientes al plano propio de la materia que es su opuesto. En este caso lo que hallamos es que lo esencial de la modernidad en sus momentos finales es de representar una instancia satánica de imitación y deformación de lo metafísico y sagrado, en aquella categoría esencial que le es propia, la eternidad. Pero justamente, como se trata de una imitación falsificadora, no nos encontramos aquí con la verdadera eternidad, sino con una artificio fraguado y distorsionado de la misma. Tal actitud podría graficarse a través del ejemplo que nos brindan las técnicas que hoy en día aplican disciplinas como la medicina con sus sucesivos transplantes cada vez más perfeccionados. La idea que subyace en la implementación de las mismas es la de que, a través del progreso de tal práctica, se podrá con el tiempo alcanzar a realizar una de las grandes metas que el hombre siempre ha anhelado, la eternidad, pero, en tanto se la concibe sumergido en una dimensión material, se la asimila ilícita y cuantitativamente con un tiempo infinito, cuando por el contrario ella es propiamente lo opuesto de tal dimensión. El hecho de que el tiempo no tenga fin, en la medida que se haya logrado eliminar o postergar ilimitadamente la muerte biológica a través de una interminable sucesión de trasplantes de órganos vitales o clones, u otras invenciones ingeniosas, lo que nos exaltan entusiastamente varios cultores de la ciencia moderna, en especial a partir de los avances de la última medicina, ello no es otra cosa que ese intento simiesco por el cual se pretende alcanzar la eternidad a través de la construcción de una copia distorsionada de la misma. La eternidad, lejos de ser una sucesión infinita de instantes, es un presente efectivo y duradero que engloba a la totalidad del tiempo en un solo momento. En cambio el presente que el tiempo predica es, tal como decía San Agustín, una línea ideal que posee una realidad ínfima asimilable casi a la nada pues en el mismo momento en que digo la palabra presente ésta ha dejado de ser tal para convertirse en pasado. El tiempo infinito que promueve la modernidad en su instancia final está constituido por una suma ilimitada de instantes fugaces e irreales, de "líneas ideales" y efímeras por lo que representa una negación aun mayor de la eternidad. Por más que en el futuro se nos entregue un hombre que no llegue a morirse nunca o más bien que retrase su muerte hasta límites increíbles, ello no significaría otra cosa que un sujeto que ha querido suplantar lo eterno, aquello que siempre es, esto es, lo eternamente presente, con un tiempo infinito e ilimitado plagado de instantes fugaces e interminablemente sucesivos, que no es justamente otra cosa que una fuga aun más acentuada y prolongada respecto de aquello que es lo verdaderamente eterno.

De manera análoga la modernidad, en su instancia actual del Quinto Estado, que es sustancialmente distinto de los anteriores cuatro Estados, prolonga ilimitadamente su agonía por lo que resultaría imposible también en este caso de concebir una actitud pasiva de espera respecto del final de este ciclo. Así como dependerá del hombre de la tradición el surgimiento de una nueva edad áurea, de él dependerá también el final de este ciclo, el fin de esta verdadera parodia, representada por el Quinto Estado, en tanto que las dos cosas son solidarias. Ésta es pues la meta principal que debe formularse ahora dicho hombre diferenciado. Ello aparece formulado diáfanamente en obras tales como Cabalgar el Tigre cuando nos habla de la vía de la aceleración emprendida por el hombre de la tradición en una instancia en la cual, lejos de contemplar cómo las cosas suceden, tal como sucedería si aplicara el "mito incapacitante" antes mentado, se encarga en cambio de acelerar el final de este ciclo que de lo contrario podría seguir existiendo ilimitadamente a través de la construcción artificial de un tiempo infinito. Remito al respecto también a la conclusión de la obra Rebelión en la cual critica la postura cíclica de Hesíodo como un espíritu "pelásgico" y por lo tanto fatalista y matriarcal y manifiesta expresamente lo que aquí decimos. Así como una vez más el fundamental articulo titulado "El problema de la decadencia" en el cual expresa textualmente: "El río de la historia sigue el lecho que el mismo se ha fijado", es decir nadie le impone al hombre una determinada historia, éste es señor y dueño de su destino, pero ello no quiere significar que, porque sea libre, sea por ello ajeno a los efectos de las acciones realizadas.

4) El paganismo en Evola y en de Benoist

Pero hay entre ambos autores otras semejanzas respecto de ciertas denominaciones que asignan a sus puntos de vista. Dijimos al comienzo de esta conferencia que sea Alain de Benoist como Julius Evola se califican a sí mismos como de "derecha", en tanto que los dos critican al igualitarismo y finalmente en ambos casos, fundados en similares razones, nos hallamos con una exaltación del paganismo, lo que sería coherente con tal actitud anterior. Con respecto al primer punto digamos que, si bien en la actualidad Benoist hesita en definirse como de tal postura, (recordemos que su movimiento en sus orígenes se calificó a sí mismo como Nueva Derecha), nuestro autor considera como lo propio de la misma reputarse como antiigualitario manifestando que el origen de la igualdad en nuestra civilización se encuentra en el cristianismo al que le adjudica ser la expresión más aguda de un dualismo metafísico. El paganismo en cambio, en tanto manifestación de una postura monista que no acepta la existencia de otra realidad superpuesta e "infinita", que se expresa a través de un rechazo por sustentar una concepción reputada como común, verdadera e igual para todos que se quiere además imponer por doquier, es consecuentemente la expresión de un antiigualitariarismo.

Digamos primeramente que en este punto habría a primera vista una concordancia entre ambos autores en tanto que Evola también rescata del paganismo su concepto de la desigualdad. Sin embargo, a pesar de ello, existe una diferencia notoria en relación a lo que ambos consideran propiamente como tal, sea en lo relativo a lo que cada uno de ellos entiende en relación a la igualdad como al

paganismo. Para Benoist lo más positivo y rescatable en el mismo es su sentimiento de tolerancia consistente en su respeto por la diversidad por lo que habría rechazado el concepto de verdad única y universal propio de una concepción metafísica. Y al respecto es una constante referencia en sus escritos la circunstancia que se diera en la antigua Roma en donde, como una muestra cabal de tal actitud, en un mismo panteón todas las religiones y creencias gozaban de una misma dignidad en la medida que no fueran exclusivistas y aceptaran a un nivel político la soberanía del emperador romano. En relación a esto digamos que en cambio Evola, si bien acepta la idea de la tolerancia consistente en la aceptación de una pluralidad de creencias religiosas, no considera que la misma haya sido por haber reputado que todas ellas hubiesen tenido el mismo valor, sea en cuanto a verdad como a dignidad, en tanto que, en el caso del aristócrata romano, éste reputó siempre la superioridad de sus propios dioses sobre los restantes. Por lo cual vemos ya aquí que Benoist más que exaltar la desigualdad, lo que hace es en cambio exaltar las diferencias, lo cual no es la misma cosa, en la medida que estas últimas pueden ser "iguales" entre sí en cuanto a su valor. Era sólo en función de ello que se era tolerante, en tanto que se consideraba la desigualdad de orígenes y horizontes por parte de los seres humanos, en donde cada tipo de ser manifestaba sus propias creencias, las que no debían tener todas por igual el mismo valor, como en cambio nos predica Benoist y a su vez, además de considerarse la superioridad de los dioses gentilicios sobre los que pudiera presentar la plebe, u otros pueblos de una religiosidad inferior, en el Romano estuvo también presente como un anhelo, en especial entres sus filósofos y las personas de mayor cultura, la idea de una divinidad única expresada bajo la forma del Fatum que a todos gobernaba y que simultáneamente se expresaba a través de las acciones de los hombres.

Lo que caracterizó a tal sociedad -y es desde tal punto de vista que se sustentó la desigualdad- fue el hecho de que fue jerárquica y de castas considerando que los seres humanos presentaban caracteres desiguales, no sólo en cuanto a que eran simplemente diferentes psíquica y físicamente (en tal punto insistimos en decir que pareciera que Benoist asimila los conceptos de desigualdad y diferencia), lo cual es constatable a simple vista, sino en la medida que los mismos expresaran grados distintos de perfección espiritual. Desigualdad pues que era principalmente metafísica en donde lo físico, lejos de reducirse a sí mismo, era en cambio una manifestación simbólica de tal dimensión superior. De allí la diferenciación que Roma estableció en su historia entre patricios y plebeyos, los que eran diferentes no en tanto a su mayor o menor patrimonio o posición social, sino en tanto que tenían un origen espiritual distinto y por lo tanto, como consecuencia de ello, dioses, costumbres e instituciones también diferentes. Por tal razón, a raíz de tal reconocimiento de la desigualdad entendida a partir de una estratificación jerárquica, la sociedad romana, aun en su institución republicana, no fue democrática, sino aristocrática.

Benoist, quien en cambio soslaya este punto esencial, considera que el principio de la tolerancia y desigualdad del paganismo se reduce a una simple exaltación de las meras diferencias, lo que lo conduce también a sustentar un relativismo sea religioso como cultural, que es contrario a la existencia de una verdad única y universal, superpuesta a nuestra condición de simples partes o instrumentos

de la misma, lo que según él sería propio del cristianismo e indudablemente de aquella tradición metafísica que también lo precedió.

Es justamente aquí donde enfrentamos el problema principal, que es el relativo al alcance que él atribuye al concepto de paganismo. Porque de ninguna manera puede pensarse en el paganismo como en un solo bloque en cuanto a su filosofía, como si en tal movimiento no hubiesen existido posturas contrapuestas. Curiosamente tal actitud, acompañada de un menoscabo universalizado de tal postura, ha sido propia de la apologética cristiana. Al respecto Nietzsche, autor a quien Benoist suele seguir, es más explícito cuando, en su exaltación del paganismo, niega sin embargo expresamente el representado por Sócrates y por Platón para remontarse en cambio al de los presocráticos, actitud también asumida por otro preferido de Benoist que es Heidegger. No casualmente Nietzsche, cuando se refiere al cristianismo, lo califica en forma despectiva como un "platonismo del pueblo". En el caso de Platón y de la vertiente posterior neoplatónica expresada por Plotino encontramos también un paganismo, pero que de ninguna manera es el de corte relativista y antimetafísico que sostiene de Benoist. Este paganismo, si bien es desigualitario, es también dualista en el sentido de que habla de dimensiones diferentes de la realidad, de vías distintas de elevación y de descenso, de jerarquías espirituales y cósmicas, de grados múltiples de ser y de manifestarse, de trascendencia del ser y por ende se encuentra totalmente alejado del inmanentismo y del monismo que sostiene nuestro autor. Al respecto digamos finalmente que también Evola puede reputarse como un pensador pagano, pero no a la manera de Benoist, sino que su paganismo es en cambio heredero de la tradición metafísica de Platón y de Plotino.

Es justamente en razón de este rechazo hacia la estratificación jerárquica que existió de manera plena en la sociedad pagana que Benoist asume en forma decidida el ideal democrático y considera, tal como acontece con los restantes autores postmodernos, que esta democracia que tenemos no se consuma como tal debido a los resabios metafísicos, podríamos decir también "cristianos", que aun existen en la modernidad (3). Nunca queda totalmente en claro en tal autor cómo se puede ser simultáneamente democrático y antiigualitario (salvo que por desigualdad se comprenda en cambio diferencia). Aunque su actitud favorable a tal sistema se sustenta principalmente en su adhesión al "relativismo", el cual ya apareciera cuando tratamos lo referente a su nominalismo. Bien sabemos al respecto la paradoja inherente a tal postura pues, si se acepta que todas las verdades son relativas, también debería serlo aquella que afirma tal cosa. Y del mismo modo si decimos que nada es absoluto, al menos lo sería tal aseveración. Para resolver tal inconveniente el relativismo de nuestro autor pretende no ser extremo, por lo tanto ser "relativo", en la medida que el mismo acepte una barrera de contención, que evite convertirse en lo contrario de lo que manifiesta. Ello estaría determinado por la aceptación de un límite representado por la cultura. Es la cultura pues el tope que él le pone a su relativismo a fin de que éste no llegue a ser extremo y conduzca por lo tanto a la negación de sí. Con la cultura pues el relativismo se convertiría en relativo y no en absoluto, por lo que no se negaría a sí mismo. Pero con ella sucede, de la misma manera que con los universales, de acuerdo a la concepción nominalista por él también asumida en el campo de la teoría del conocimiento. Así como éstos, según nuestro autor, no son

reales ni valores en sí mismos, sino hábitos convencionales o simples términos establecidos con la finalidad de posibilitar nuestra función de conocimiento, también el universo cultural aparece como ese instrumento necesario y convencional constituido a fin de posibilitar la existencia social de las personas y evitar su disgregación anárquica poniendo una resolución al peligro de un relativismo extremo evitando así que, al convertirse en absoluto, termine negándose a sí mismo. Al ser nada más que una convención establecida con la finalidad de evitar tal desorden, una cultura de este modo no sería más verdadera ni más valiosa que otra, sino simplemente la manera como los hombres se expresan, la que debe ser forzosamente diferente (una vez más notamos la falsa asimilación que se efectúa con el concepto de desigualdad). En este punto también Benoist cree hallar en el paganismo un modelo para sus aseveraciones. Así como los paganos eran politeístas en la medida que no aceptaban la existencia de un solo dios, de la misma manera lo son las culturas a nivel social. Del mismo modo que los dioses, que serían autónomos y autosuficientes, una cultura según Benoist sería aquella realidad que no tendría límites superiores a ella misma que la subordinen. No sería absoluta en tanto acepta la existencia de otras que se le yuxtaponen, pero tampoco absolutamente relativa en la medida que representa un límite que no debe franquearse ni "discutirse". Su relativismo consistiría en que cada una de ellas se dictaría las propias normas y no tendría una instancia superior que, bajo la forma de una ley universal y superior a ella, la determinaría.

Benoist considera de este modo que el relativismo cultural es una bandera apropiada para levantar en esta época globalizadora en la que, en contraposición con su postura, se sustenta una única ideología, reputada como la correcta y verdadera, en un mundo que, en razón de la metafísica encubierta antes señalada, se ha hecho también único a través de la exaltación de un universo totalitario de derechos humanos universales que constituyen tribunales ad hoc que juzgan a todos los hombres como si se tratase de un soberano universal, una especie de Gran Hermano, poseedor simultáneamente del poder y de la verdad absoluta y omnicomprensiva. Una vez más se trataría aquí de una metafísica secularizada. Desde su punto de vista el relativismo cultural sería la alternativa al mundo globalizado, aunque una vez más no le importa en nada el tipo de universalismo o "globalización" que se sustente, ni si la verdad universal que se exalte sea de carácter sagrado o profano, pues para éste ello es simplemente un matiz de un mismo proceso. El Mundo Uno pregonado por el actual sistema moderno sería como una reiteración secularizada del ideal de Imperio universal, de la figura del Rey del Mundo propia de las sociedades premodernas que creían, en forma expresa y no encubierta como ahora, en la metafísica. Pero una vez más debemos contestar a de Benoist que la secularización que para él es una consecuencia normal de una postura dualista, para el pensamiento antimoderno es por el contrario su negación y falsificación y que lo suyo no representa otra cosa que llevar hasta sus últimos extremos tal tendencia deletérea. Él comparte con el mundo moderno su rechazo por una realidad metafísica y trascendente y esto para nosotros es lo principal, aunque se lo haga bajo la forma de un relativismo, el que nunca llega a ser tal en razón de su carácter paradojal, o de un universalismo. En los dos casos se ha vaciado el universo de lo sagrado y trascendente, invirtiendo las cosas en tanto que se ha sacralizado la esfera de la inmanencia. El pensamiento anti-moderno, tradicional y alternativo, en tanto es también universalista, no considera a la cultura como un

límite absoluto al que se deba acatar a riesgo de convertirse en "igualitario" o "totalitario". También las culturas como los hombres singulares son juzgadas por valores superiores, los cuales pueden ser profanos, tal como lo son los modernos, o sagrados como lo son los de carácter metafísico. Si una comunidad viola ciertos derechos es lícito que se intervenga para restablecer el orden, pero el problema es relativo a cuáles son los derechos y principios por los que se lo hace y cuál es el orden que se quiere imponer. Por más que la postmodernidad pretenda cambiar los objetivos y metas del hombre la alternativa será siempre si se es moderno o tradicional y no si se es "relativista cultural" o "globalizador". Por lo cual nosotros no estamos en contra de cualquier globalización, tal como sustenta de Benoist, sino únicamente en contra de aquella que se funda en valores puramente profanos.

(1) En diferentes oportunidades hemos señalado cómo los sectores güelfos del catolicismo, en especial los vinculados con su rama pre-conciliar y conservadora, han manifestado lazos de simpatía con vertientes que sostuviesen la desigualdad en un plano físico y social aunque fuesen ateas y antimetafísicas, prefiriéndolas notoriamente a aquellas que, aun aceptando la existencia de tal dimensión superior, adhiriesen en tal plano también al principio de la desigualdad, tal como es el caso específico del esoterismo. Como un ejemplo de lo que aquí formulamos tenemos la experiencia vivida por Evola en la misma época del nazismo cuando hacía notar que aquella vertiente prefería al racismo biológico más crudo antes que al suyo de carácter espiritual y desigualitario, y aun hoy en día resulta llamativo cómo Alain de Benoist ha obtenido expresiones de simpatía por parte de tales sectores a pesar de haber éste definido en varias oportunidades al cristianismo como el "bolchevismo de la antigüedad" y haberlo reputado como la causa de los principales males del Occidente.

(2) De allí que la obra de Benoist de los últimos tiempos esté casi dedicada, en una manera hasta diríamos obsesiva, a una refutación de todos los dogmas del cristianismo; por ejemplo uno de sus últimos libros publicados ha sido sobre los hermanos de Jesús, en una movida que, si bien en un nivel científico y no folletinesco, nos hace recordar al mal habido Código da Vinci. Véase al respecto Alain de Benoist, Jésus et ses frères, París 2006.

(3) En recientes escritos nuestro autor sostiene que lo que impide el buen funcionamiento de la democracia es que existe una casta de tecnócratas que como una entidad superpuesta al pueblo, a la manera del "gran relato" postmoderno, impide su realización. Su crítica a tales oligarquías nos recuerda la que Trotsky le formulaba a la "burocracia" soviética que impedía siempre la realización del comunismo. En ambos casos el fracaso no estaba determinado por la ineficiencia del sistema, sino porque siempre aparecía alguien que frustraba su concreción.

[Centro de Estudios Evolianos]

Julius Evola, reaccionario radical y metafísico comprometido

ANÁLISIS CRÍTICO DEL PENSAMIENTO POLÍTICO DE JULIUS EVOLA

Alain de Benoist

En *El camino del cinabrio*, Evola cuenta la sorpresa que se llevó al regresar a Roma en 1948 [1] y constatar que todavía existían en Italia «grupos, sobre todo de jóvenes, que no se dejaron arrastrar por el hundimiento general. Particularmente en esos medios mi nombre era conocido y mis libros eran muy leídos»[2]. Es gracias a dichos jóvenes –lo que después confirmaría reiteradamente[3]– que el autor de *Rebelión contra el mundo moderno* decide redactar, primero, un folleto titulado *Orientaciones* –cuya primera edición apareció en 1950 a iniciativa del grupo fundador de la revista *Imperium*, que entonces dirigía Enzo Erra–, y tres años después el libro *Los hombres y las ruinas*, que fue publicado en las ediciones romanas *dell'Ascia*. Con estas dos obras, Evola quería responder a la demanda que sus jóvenes lectores le habían hecho para obtener de él las «directrices capaces de conferir una orientación positiva a su actividad».



Él mismo describiría a *Orientaciones* –en el prefacio que escribe para la edición de 1971– como una «rápida síntesis provisional de algunos puntos esenciales y generales», síntesis destinada a proponer, no tanto órdenes o un programa político sino «consignas» de valor existencial destinadas a «aquellos que seguramente combaten estando conscientes que la batalla estaba materialmente perdida». Pero es también en este pequeño libro donde escribe las siguientes líneas: «Estamos hoy en medio de un mundo en ruinas. Y la cuestión que hoy debemos plantearnos es ésta: ¿existen todavía hombres de pie entre estas ruinas? ¿Y qué deben hacer, qué puede aún hacer?» *Los hombres y las ruinas* le permitiría responder de manera más completa a esta cuestión

Tomando en cuenta lo anterior, quizá podríamos considerar *Orientaciones* y *Los hombres y las ruinas* como simples escritos de circunstancia; pero eso sería un error, al menos por dos razones. La primera es la influencia considerable que ambas obras no han dejado de ejercer desde la época en que fueron escritas. De ello dan testimonio el gran número de ediciones y traducciones de las que han sido objeto[4]; *Orientaciones* y *Los hombres y las ruinas* han servido indudablemente de «lectura de despertar» a varias generaciones de jóvenes, salidas particularmente de los medios de la derecha radical. Allí encontraban una síntesis de las ideas políticas de Julius Evola, a las que accederían de manera relativamente fácil, y no hay duda de que, en muchos casos, es gracias a la lectura de dichos libros que comenzaban a familiarizarse con el pensamiento evoliano, lo que les permitiría descubrir después otros aspectos más propiamente metafísicos.

La segunda razón es que ambos libros están lejos de constituir un bloque marginal o aislado en la obra de Evola. Éste, prácticamente jamás había dejado de escribir –al menos desde inicios de los años treinta si no es que desde finales de los años veinte– textos de carácter directamente político. Ese rasgo es uno de los que distinguen claramente la corriente de pensamiento «tradicionalista» con la que generalmente se le relaciona. Contrario a otros teóricos de la Tradición, desde René Guénon hasta Frithjof Schuon, Evola constantemente tomó posición sobre problemas políticos y él mismo adoptó posiciones políticas, especialmente en sus artículos de periódicos y revistas, la mayoría de los cuales se han reunido en forma de libro sólo hasta después de su muerte[5]. Esta particularidad, que ha hecho que su obra se considere una

> sorprendente mezcla de inactualidad aristocrática, de intempestividad soberana o de supra-historicidad metafísica, y con una continua implicación en problemas de actualidad, de compromiso en el campo ideológico-político[6],

está en relación, sin duda, con su voluntad de afirmarse como un «guerrero» (*kshatriya*) más que como un «sacerdote» –y por consiguiente con su afirmación, tan contraria a la opinión de René Guénon, según la cual el guerrero o el rey es portador, en las sociedades tradicionales, de un principio espiritual de dignidad igual al del sacerdocio. Dicho interés es incluso tan constante en él, que a veces nos podemos preguntar si debemos considerarlo un pensador de la Tradición particularmente interesado en la política, o un teórico político que se refiere a los principios de la Tradición. Pero la duda se disipa cuando vemos la definición que Evola da de la política. Dicha definición basta, en efecto, para reconocerlo como metafísico –«metafísico comprometido» sin duda alguna, pero primero y ante todo metafísico.

Contrario a un politólogo como Julien Freund, para quien la política es «originariamente sustancial a la sociedad en tanto esencia»[7] y que sostiene el carácter estrictamente autónomo de dicha esencia, Evola forma parte de los autores que reconducen o llevan la política a una instancia distinta a la suya propia. Según él, en último análisis, la política depende de la ética y de la metafísica: sólo representa la aplicación, en un terreno particular, de principios que, lejos de caracterizar o de pertenecerle con toda propiedad, encuentran fuera de su origen su significación y su legitimidad. Mientras que para Julien Freund la política es

> la actividad social que se propone asegurar, mediante la fuerza, generalmente fundada en el derecho, la seguridad exterior y la concordia interior de una política particular, garantizando el orden en medio de luchas que nacen de la diversidad y de la divergencia de opiniones e intereses[8],

para Evola es la «aplicación de las directrices del supra-mundo», es decir, una actividad puesta en marcha por una autoridad cuyo fundamento no puede ser más que «metafísico»[9], autoridad identificada a una «cualidad trascendente y no únicamente humana»[10]. «El verdadero fundamento del Estado –escribe Evola– es la trascendencia de su principio»[11]. De allí se deduce que las reglas de la acción política no son autónomas sino derivadas. La política no es, en el fondo, política sino metafísica: en tanto es una «traducción», carece de esencia propia. Es por ello –asegura Evola– que el metafísico está mejor situado que nadie para decir en qué debe consistir[12].

El primado del Estado

Los hombres y las ruinas es un libro que contiene, menos de lo que se podría creer, la marca de la época en la que fue escrito. Esa es la razón por la cual ha podido ser leído, con el mismo interés, por varias generaciones sucesivas de lectores. Sin darnos cuenta de su magnitud, Evola de repente se sitúa fundamentalmente a nivel de los principios. Esto es particularmente cierto en los once primeros capítulos, en los que expone precisamente cuáles son estos principios –términos que, para él, siempre tiene el sentido de ideas o de reglas superiores absolutas. La segunda parte, que trata tanto del corporativismo como de la «guerra oculta», es, en cambio, más disperso, más desigual, y es sin duda el que hoy en día podría parecer el más «envejecido».

Debemos darle el crédito a Evola de expresarse siempre sin artificio, sin concesiones tácticas ni de la coyuntura ni en espera de la impresión que sus propósitos podrían producir. Philippe Baillet pudo hablar, a este respecto, de un «estilo desnudo en extremo, a veces altivo y solemne pero, incluso en ese caso, carente de cualquier artificio literario y de cualquier retórica fácil»[13]. Evola es además el primero en reconocer no solamente su radicalismo, sino también el primero en gloriarlo y pregonarlo a quienes lo escuchan: «Nosotros debemos tener como propia la valentía de las elecciones radicales (*il coraggio del radicalismo*), el *no* lanzado a la decadencia política bajo todas sus formas, sean de izquierda o de la que a sí misma se llama derecha»[14]. Habremos de hablar más adelante del radicalismo. Digamos por lo pronto que debe ser puesto en relación, ante todo, con lo que Evola llama la «intransigencia de la idea». Para Evola, la idea no puede ser producto de las circunstancias. Pertenece y tiene su origen en una esfera separada de todas las contingencias, escindida incluso de cualquier otra forma de pertenencia: «La idea, y solo la idea, debe representar la verdadera patria»[15].

Esta forma de abordar las cosas explica la economía general de una obra como *Los hombres y las ruinas*. Al hablar de política, Evola casi no hace referencia a ningún gran teórico clásico de la cosa pública. Aunque hace patente su escasa simpatía por Maquiavelo, y ocasionalmente evoca a Juan Jacobo Rousseau, guarda silencio en nombres como los de Locke, Hobbes, Althusio y Bodino, tanto como por los de

Tocqueville o de Max Weber. Subraya que lo económico es, para él, un «factor secundario», pero no elabora ninguna refutación argumentada del pensamiento de Adam Smith o del de Karl Marx, y tampoco examina a detalle las complejas relaciones entre el poder político y el dominio jurídico. Su propósito, que es ante todo metafísico, casi no se ilustra con las experiencias políticas que conoció durante los años treinta. No hay nada qué buscar en él desde el punto de vista de la teoría politológica propiamente dicha. Por lo mismo, se afana muy poco en trasladar a nivel de aplicaciones concretas los principios normativos que enuncia. En las raras ocasiones que lo intenta, sus proposiciones frecuentemente revisten un carácter muy general[16], incluso enigmático[17].

En una palabra, Evola se esfuerza en permanecer siempre al nivel de aquello que para él es lo esencial. Pero, ¿qué es lo esencial? Se sabe que para Evola toda la historia humana, desde hace dos milenios y medio, puede leerse como un proceso de involución, demasiado lento al principio, y después cada vez más acelerado, y que culmina en la modernidad. Este proceso de decadencia obedece a la ley de «regresión de las castas», que acabó por consagrar los valores mercantiles, económicos –que para Evola también son los de la mujer y del pueblo– y por dar el poder a sus representantes. Se caracteriza por la pérdida progresiva del elemento espiritual, viril y heroico, que es propio de la «Luz del Norte», y por la llegada correlativa de los valores disolventes de las culturas «ginecocráticas» del Sur. Su resultado es el eclipsamiento de las «visiones del mundo» (*Weltanschauungen*) impersonales, ordenadas conforme a principios metafísicos superiores, en favor únicamente del saber libresco y del intelectualismo abstracto, pero también de la primacía del «alma», dominio de las pulsiones instintivas y de las pasiones indiferenciadas por encima del «espíritu», que es el dominio de la claridad «apolínea» y de la racionalidad. Para Evola, dicho proceso constituye un hecho primigenio que justifica la mirada peyorativa que tiene respecto de la historia: ésta no es más que la historia de una decadencia siempre más acentuada y, a la inversa, dicha decadencia comienza desde que el hombre quiere inscribirse en la historia.

Esta visión se encuentra en una estructura de tipo dualista y jerárquica a la vez. Todo el sistema de Evola se funda sobre una doble oposición: por una parte, lo que está «en lo alto» y lo que está «en lo bajo»; por la otra, entre lo que está en el origen más lejano (a lo que llama la «Tradición Primordial») y el final del ciclo actual. Los términos de dicha oposición se recuperan: el origen remite a los principios fundadores superiores; el estado presente, al rebajamiento final. La decadencia se resume en el movimiento ascendente de la base y el movimiento descendiente de la cima.

El pensamiento evoliano se ve orientado fundamentalmente, a las claras, hacia lo alto, es decir, es rigurosamente elitista y «jerárquico». Evola recuerda que, etimológicamente, «jerarquía» significa «soberanía de lo sagrado». La perspectiva jerárquica debe entenderse, a la vez, en sentido sincrónico («mientras más vasta es la base, la cima deberá estar más alta») y en sentido diacrónico: el pasado, por definición, siempre es mejor que el presente –y mejor mientras más alejado esté. La idea clave aquí es que lo inferior jamás puede preceder a lo superior, pues lo más no puede salir de lo menos. (Esta es la razón por la cual Evola rechaza la teoría darwiniana de le evolución). Resuelto adversario de la idea de igualdad, Julius Evola

condena con fuerza cualquier forma de pensamiento democrático y republicano –las repúblicas de la antigüedad no eran, de acuerdo con él, más que aristocracias u oligarquías– tanto porque dichas formas de pensamiento provienen de lo «bajo» como porque son productos de la modernidad; ambas razones son, para él, sólo una. La historia es concebida como una caída acelerada; no hay, pues, desde el liberalismo hasta el bolchevismo, más que una diferencia de grado:

> Liberalismo, democracia después, posteriormente socialismo, radicalismo y, finalmente, comunismo y bolchevismo, no aparecen en la historia más que como grados de un mismo mal, estadios en el que cada uno prepara al siguiente en el conjunto del proceso de caída[18].

De cara a esta evolución negativa, en política Evola pone todas sus esperanzas en el Estado. Pero ya que para él siempre lo «bajo» debe derivar de lo «alto», y no a la inversa, le importa que dicho Estado no proceda de ningún elemento «inferior». Al rechazar todas las doctrinas clásicas que hacen del Estado una forma organizada de la nación, producto de la sociedad o creación del pueblo, afirma entonces –y reafirma sin cesar– que, por el contrario, es el Estado el que debe fundar a la nación, poner al pueblo en forma y crear a la sociedad. «El pueblo, la nación –escribe– no existen más que en tanto Estado, dentro del Estado y, en cierta medida, gracias al Estado»[19]. Dicho Estado debe fundarse exclusivamente en principios superiores, espirituales y metafísicos. Solamente así será un «Estado verdadero», un «Estado orgánico», no trascendente por sí mismo sino fundado en la trascendencia de su principio.

Tal «estatismo» es, ciertamente, el que resulta más sorprendente en el pensamiento político de Evola, aunque proporciona, sin duda, algunas precisiones destinadas a disipar cualquier malentendido. Evola tiene así el cuidado de decir que la «estatolatría de los modernos», tal y como se encuentra por ejemplo en Hegel, nada tiene que ver con el «Estado verdadero» a la manera en que él lo entiende. Enfatiza también que, aunque hayan existido Estados fuertes en la historia, no fueron más que caricaturas de lo que él llama por sus fueros. Además, critica con vigor tanto el bonapartismo, al que califica de «despotismo democrático», como el totalitarismo, en el que ve una «escuela de servilismo» y una «extensión agravante del colectivismo». La primacía que le atribuye al Estado no es poco significativa, sobre todo cuando se relaciona con lo que dice del pueblo y la nación. Mientras que la noción de «Estado» casi siempre tiene en él una connotación positiva, las de «pueblo» o de «nación» casi siempre tienen un valor negativo. El Estado representa el elemento «superior», mientras que el pueblo y la nación no son más que elementos «inferiores». Ya sea *demos* o *ethnos*, *plebs* o *populus*, a los ojos de Evola el pueblo no constituye más que una «simple materia» que conformará al Estado y al derecho. Lo mismo sucede con la nación y la patria. Términos como «pueblo», «nación», «sociedad», parecen incluso en sus propios escritos prácticamente intercambiables: todos corresponden a una dimensión puramente física, «naturalista», indiferenciada –fundamentalmente pasiva– de la colectividad; pertenecen a la dimensión de la «masa materializada» que, en oposición a la *forma* que sólo puede conferir el Estado, permanece en el orden de la *materia* bruta. Evola se sitúa, desde este punto de vista, en exacta oposición a los teóricos del *Volksgeist*, como Herder: para él, el pueblo no representaría un valor en sí, y no podría ser el depositario privilegiado del «espíritu» creador de una colectividad determinada. Evola es también del todo indiferente a la cuestión del lazo social, e

incluso a todo lo propiamente social, que a veces engloba en lo «económico-social», otra designación que él utiliza para el mundo horizontal o el reino de la cantidad. «Todo lo que es social –escribe– se limita, en la mejor de las hipótesis, al ámbito de los medios»[20]. Es por ello que no se encuentra en él un pensamiento sociológico ni tampoco un verdadero pensamiento económico.

Esta mirada dirigida hacia el pueblo no explica solamente la hostilidad de Evola hacia cualquier forma de democracia o de socialismo, aunque sea «nacional»[21]; subyace igualmente en su crítica al nacionalismo. Ésta descansa en dos elementos distintos: por una parte, su adhesión al modelo del Imperio, contra el cual se estrellan los reinos nacionales y los nacionalismos modernos –Evola subraya aquí, afortunadamente, que la idea de Imperio nada tiene que ver con los imperialismos modernos, que en general sólo son nacionalismos extrapolados– y, por otra parte, la idea de que la nación, como la patria, es de esencia fundamentalmente «naturalista», pues es resultado, a la vez, tanto del dominio de la «cantidad» como del «sentimiento» puro. Evola admite ciertamente que el nacionalismo es mejor que el cosmopolitismo político, en la medida en que representa un nivel de existencia más diferenciado, por lo que también puede constituir el «preludio de un renacimiento», pero describe el nacionalismo al menos como una doctrina sentimental y naturalista que encuentra su principio en la primacía de lo colectivo y, por ese hecho, no se ajusta a su concepción del Estado. «Disolverse» en la nación apenas es un poco mejor que «disolverse» en la humanidad[22].

Al rechazar volver al Estado la expresión de la sociedad y reaccionar en contra de quienes ven en el Estado una especie de familia agrandada (en la que el soberano desempeñaría el papel de *pater familias*), Evola explica su origen a partir de la «sociedad de hombres». Se une así a Hans Blüher, quien colocaba a los antiguos «*Männerbünde*» como la fuente de toda verdadera autoridad política. Tal sociedad de hombres va a concebirse, primero, como una asociación exclusivamente masculina y, después, como el lugar de reagrupamiento de una élite. La forma de asociación «viril» por excelencia es, para Evola, la de la Orden. Los ejemplos que proporciona son principalmente la Orden de los Templarios y la de los Caballeros Teutónicos.

La noción de Orden permite comprender todo aquello que separa el elitismo que Evola encomia –el elitismo esencialmente *ético*– del elitismo liberal o meritocrático. Pertenece a la élite no el «mejor» en el sentido darwiniano del término o el más efectivo en el sentido de Pareto, sino aquel cuyo *ethos* domina sobre el *pathos*, aquel que posee «el sentido de superioridad respecto de todo lo que no es simple apetito de *vivir*»[23], y quien ha hecho suyo «del principio de ser él mismo un estilo activamente impersonal, del amor a la disciplina, una disposición heroica fundamental»[24].

Para él, la élite es por principio una aristocracia. Encarna una «raza del espíritu», un tipo humano particular que Evola define como «hombre diferenciado», y cuyo advenimiento (o renacimiento) es un requisito indispensable para la acción en el mundo:

> Lo que se debe propiciar es [...] una revolución silenciosa, desde lo profundo, a fin de que primero se creen en el interior del individuo las premisas de orden que después deberá afirmar también en el

> exterior, suplantando en un destello, en el momento indicado, las formas y las fuerzas de un mundo de subversión[25].

Su propuesta final, siempre la misma, es entonces regresar a la Idea y suscitar el nacimiento de una Orden en cuyo seno se encontrarían los hombres superiores que se mantienen fieles a dicha Idea:

> No comprender este realismo de la Idea significa permanecer en el plano en que se está, infra-político en el fondo: el plano del naturalismo y del sentimentalismo, por no decir rotundamente de la retórica patriotera [...] Idea, Orden, élite, Estado, hombres de Orden, estas líneas son las que debemos mantener, ¡tanto como sea posible![26]

Esta consigna tiene en Evola valor de solución. En cuanto cierto tipo ético surja o resurja, los problemas políticos y sociales serán, sino resueltos, al menos «simplificados»: «Cuado se afirme este espíritu, numerosos problemas, comprendidos los de orden económico y social, se simplificarán»[27]. La posición adoptada por Evola de cara a los problemas políticos es, pues, en definitiva, la de un elitismo ético con un fuerte contenido «viril» que se deduce de una concepción metafísica de la historia.

La polaridad masculino-femenina

A primera vista, al historiador de las ideas Julius Evola le puede parecer la encarnación típica, e incluso extrema, del teórico anti-democrático, del teórico del elitismo aristocrático y de los valores del *Ancien Régime*, adversario implacable de las ideas de 1789, o sea, de todo aquello que le permitió surgir y de todo lo que ha producido; además, así es como frecuentemente se le ha considerado. Pero ver a Evola sólo de esta manera es perder de vista lo que constituye su originalidad y lo que lo vuelve, a final de cuentas, tan difícilmente clasificable en la historia del pensamiento político. Más que resumir o de parafrasear sus ideas, como frecuentemente se hace, quisiéramos demostrar que su aproximación a la política abre interrogantes e impone problemas que nos gustaría señalar aquí, sin tener que responderlos necesariamente o pretender resolverlos.

Ya hemos aludido a la manera en que Evola opone el Estado y el pueblo; dicha oposición no es, en sí, original. Lo que en cambio sí resulta muy singular en Evola es el paralelismo que constantemente establece entre tal oposición y la polaridad masculino-femenina, sobre la base del antiguo simbolismo analógico de la forma y la materia.

> Para los antiguos –escribe– la «forma» designaba al espíritu, la «materia» a la naturaleza; la primera se asociaba con el elemento paterno y viril, luminoso y olímpico [...] mientras que la segunda al elemento femenino, maternal, puramente vital[28].

La idea que él deduce es que «el Estado se encuentra bajo el signo masculino, la *sociedad* y, por extensión el pueblo, el *demos*, bajo el signo femenino»[29]. Esta idea ya estaba presente en *Rebelión contra el mundo moderno*:

> Es Estado es al pueblo lo que el principio olímpico y uránico es al principio ctónico e «infernal»; el Estado es como la «idea» y la «forma» (*nous*) en relación a la «materia» y a la «naturaleza» (*hyle*); se trata, pues,

> de la relación de un principio luminoso, masculino, diferenciador, individualizador y fecundador frente a una sustancia femenina, inestable, heterogénea y nocturna. Son dos polos entre los cuales existe una tensión íntima. En el mundo tradicional esto se resuelve mediante una transfiguración y una estructuración desde los alto[30].

En el mismo libro, Evola ya afirmaba que

> el apego plebeyo a la Patria, que se afirma con la Revolución francesa y que fue desarrollado por las ideologías nacionalistas como una mística de la raza y, a mayor abundancia, de la Madre Patria sagrada y omnipotente, es la revivificación de una forma de totemismo femenino[31].

En *Los hombres y las ruinas*, añade:

> Los conceptos de nación, patria y pueblo [...] pertenecen por esencia al plano «naturalista» y biológico, no al plano político, y corresponden a la dimensión «maternal» y física de una colectividad determinada[32].

Y aún más:

> La imagen de la Patria como Madre, como Tierra de la que somos hijos y respecto de la cual todos somos iguales y hermanos, corresponde claramente a este orden físico, femenino y maternal del que, como lo hemos dicho, los «hombres» se separan para crear el orden viril y luminoso del Estado[33].

Podríamos multiplicar las citas. Estamos ante la presencia de una constante mayor del pensamiento de Evola, así como ante un rasgo que lo distingue todavía más claramente respecto de otros pensadores de la Tradición. Jean-Paul Lippi llega incluso a escribir –a justo título en nuestra opinión– que la visión del mundo evoliano «se despliega toda entera, comprendida su dimensión propiamente política, a partir de la bipolaridad masculino-femenina»[34], y que

> la interpretación metafísica del fenómeno político al cual se abandona Evola no adquiere sentido más que al estar sobredeterminado por la importancia que en él reviste la bipolaridad masculino-feminina[35].

Para ser breves, digamos que en Evola la «virilidad» está asociada constantemente a nociones tales como la forma, lo sobrenatural superior, el espíritu, la razón, la abstracción, la luminosidad «solar», la verticalidad, lo absoluto –mientras que la «feminidad» evoca, por el contrario, la materia, la naturaleza, el alma, el sentimiento, lo concreto, las tinieblas «ctónicas» o «lunares», la horizontalidad, lo relativo, etcétera. La cuestión que surge, entonces, es saber cómo deben plantearse o articularse las relaciones entre ambas series de términos. Ante esta cuestión, Evola aporta una respuesta ambigua. Cuando él habla del hombre y de la mujer, en numerosas ocasiones insiste en la complementariedad de los sexos y en el hecho de que, a partir de su propia diferencia, la cuestión de su respectiva superioridad o inferioridad carece de sentido. Sin embargo, también afirma que el elemento masculino se coloca como forma autónoma que debe imponer su marca, su huella, al elemento femenino, que aparece como materia heterónoma. La complementariedad va, pues, a la par de la subordinación. Es una complementariedad jerarquizada,

fundada en la preeminencia del primer término (masculino, esto es, anagógico) sobre el segundo (femenino, catagógico). Es, por otra parte, una complementariedad no dialéctica, e incluso abiertamente anti-dialéctica, ya que Evola afirma que «desde el punto de vista de la ética tradicional, es malo y un antivalor lo que es masculino en la mujer y aquello que es femenino en el hombre»[36].

Pero Evola no se limita a plantear la polaridad masculino-femenina en el interior de la sociedad. Es también una clave de su concepción de la historia y de su visión de las relaciones entre las culturas y las civilizaciones. Es así como opone las civilizaciones producto de la «Luz del Norte» –la «Tradición Primordial» y, para él, de origen «hiperbóreo o nórdico-occidental»–, portadoras de un *ethos* viril, «luminoso», y de una espiritualidad heroica y guerrera, a las culturas del Sur, que para él corresponden al «mundo ctónico» de la Madre y de la Mujer. Sin embargo, aquí ya no hay complementariedad sino oposición irreductible. Evola lo dice con la mayor claridad:

> Dos actitudes son posibles frente a la realidad sobrenatural. Una es solar, viril, afirmativa, y corresponde al ideal de la realeza y de la caballería sagrada. La otra es lunar, femenina, religiosa, pasiva y corresponde al ideal sacerdotal. Si la segunda pertenece principalmente a las culturas semíticas y meridionales, la nobleza de raza nórdica e indoeuropea siempre ha sido solar[37].

Lo que Roma tiene de más romano –dice también– se formó

> a través de una lucha incesante del principio viril y solar del *Imperium* contra un oscuro sustrato de elementos étnicos, religiosos e incluso místicos [...] en el que el culto telúrico y lunar de las grandes Diosas Madres de la naturaleza desempeñaba un papel muy importante[38].

En el plano mitológico, los dioses celestes, diurnos, viriles, olímpicos, se oponen a las divinidades ctónicas, nocturnas, terrestres, femeninas y maternales, «caras sobre todo a los estratos plebeyos»[39]. En el plano social, el patriarcado indoeuropeo debe contrastarse con el «matriarcado oriental»[40]. Esta «lucha incesante» no se limita, según Evola, sólo a la Antigüedad. Constituye para él, por el contrario, uno de los elementos centrales de la historia en la medida en que el proceso de decadencia que él estigmatiza reside precisamente en la llegada progresiva de valores inherentes al mundo ctónico matriarcal y ginecocrático, al mundo de las «razas obscuras» y «lunares», en decadencia correlativa a los valores inherentes del espíritu viril «olímpico» e «hiperbóreo», y que los primeros constantemente amenazan con «disolver»[41]. Las críticas que endereza contra sus adversarios son inequívocas desde ese punto de vista. El cristianismo, al que describe en su forma primitiva como una «religión típica del *Kali-yuga*»[42], le recrimina haber contribuido –en tanto religión del «amor» y como portadora de la idea «lunar» de la igualdad moral de todos los hombres– a la «desvirilización espiritual» de Occidente. Acusa a los güelfos, adversarios de los gibelinos en la querella de las investiduras, de haber transmitido la «vieja concepción ginecocrática» de una «dominación espiritual del principio maternal sobre el principio masculino»[43]. Cuando denuncia la democracia y el socialismo, es para decir que con ellos también «se completa la traslación de lo femenino a lo masculino»[44], porque el *demos*, al ser «femenino por naturaleza», jamás tendrá

«voluntad propia y clara»[45]: la «ley del número», característica del «reino de la masa», es también de inspiración «ginecocrática». Lo mismo pasa cuando alude al arte moderno, en el que comprueba la manifestación de «tendencias intimistas, expresiones características de una *espiritualidad* femenina»[46]. Además, se refiere a Otto Weininger para subrayar las afinidades del espíritu femenino con el espíritu judío. Denuncia incluso el racismo biológico como una doctrina característica del reino de la cantidad, del que enfatiza el carácter «naturalista» y, por lo tanto, femenino. De manera inversa, cuando hace el elogio de la autarquía económica, es porque ésta le parece una transposición de la idea masculina de autonomía de sí, lo que basta para conferirle un valor «ético»[47].

No hay duda de que, para Evola, el rasgo más evidente de la crisis existencial moderna reside en el eclipsamiento de la «virilidad espiritual» –título del capítulo 7 de *Rebelión contra el mundo moderno*– por efecto, primero, del ascenso de los valores femeninos y, después, debido a la indiferenciación de los sexos.

> La difusión pandémica del interés por el sexo y la mujer –escribe– carateriza cualquier época crepuscular [...] La pandemia del sexo es uno de los signos de carácter regresivo de la época actual [cuya] contraparte natural es la ginecocracia, el predominio tácito de todo aquello que, directa o indirectamente, está condicionado por el elemento femenino[48].

> Colocada así bajo el signo de la involución –observa Jean-Paul Lippi– la historia [...] aparece como un proceso de feminización[49]; [la historia es] dominación acentuada sin cesar del polo femenino sobre el polo masculino del ser[50].

La modernidad se identifica, pues, con un «retorno del matriarcado», con una «materia» emancipada de cualquier «forma». La morfogénesis de la modernidad es, ante todo, desvirilizante y potencialmente castradora. Nos sorprende la manera en que, para Julius Evola, el principio femenino o los valores femeninos siempre son representados como una amenaza al «poderío masculino», como un riesgo de «destitución de la virilidad»[51]. Y lo estamos aún más en la medida en que Evola, que se quiere a la vez soberano y guerrero, atribuye a la noción de *poderío* –con la que la lectura de Nietzsche lo había familiarizado en su juventud– una importancia decisiva. En tanto característica más evidente de la virilidad –afirmaba en los años veinte– el poder extrae de sí mismo su propia justificación. Es el «principio de lo absoluto», la «arbitraria causalidad incondicionada», el «hacer que se justifica a sí mismo». Además, yendo una vez más a contracorriente de los otros pensadores del «tradicionalismo integral», Evola no dudó jamás en definir a la Tradición como si fuera ante todo «fuerza», «energía», «poder». Su segundo libro, aparecido en 1926, consagrado al tantrismo, se titulaba *El hombre como potencia* (*El yoga de la potencia* en su edición de 1949). El tantrismo es, en efecto, por principio, una «visión del mundo como potencia»[52], una doctrina que concibe el cuerpo como una vasta reserva de potencia (*Çakti*). La temática de la «potencia», en Evola, está evidentemente ligada a la de la «virilidad espiritual». No se habla más del contraste que aparece aquí entre la Tradición como potencia y la modernidad como castración potencial que pone en peligro a la virilidad. Las observaciones que preceden no permiten, indubitablemente, disipar la ambigüedad evocada un poco antes a propósito de las relaciones entre el

Estado «masculino» y el pueblo «femenino» en el pensamiento evoliano, pero pueden ayudar a aproximarnos. Dicha ambigüedad resulta del hecho de que el modelo bipolar al que se refiere Evola es utilizado tanto para fundar una complementariedad jerarquizante, como para ilustrar una oposición irreductible o una incompatibilidad radical. En muchos casos –observa Jean-Paul Lippi– Evola parece «privilegiar la jerarquización de los polos masculino y femenino respecto de su complementariedad, lo que prácticamente conduce a excluir al segundo»[53]. Pero la jerarquización supone todavía una unidad, lo que implica un englobamiento en el interior de una misma estructura. Sin embargo, en la mayoría de los casos no hay duda de que no es la complementariedad ni el englobamiento jerarquizante lo que Evola recomienda respecto de los valores femeninos, sino más bien su aislamiento, su relegación a distancia así como una lucha activa en contra de todo lo que ellos representan. Los valores femeninos, entonces, son definidos como valores *enemigos* con los que no se asume el menor compromiso. ¿Qué debe pasar entonces en el interior de la sociedad? A Evola le parece correcto, de hecho, que los hombres sean los únicos que pueden pertenecer a la élite –sobre todo cuando ésta se reúne en el seno de una Orden– y se separen de las mujeres. Declara explícitamente, en efecto, que los hombres no pueden crear el «orden viril y luminoso del Estado» más que separándose del «orden femenino»[54]. Proclama el renacimiento de un «mudo claro, viril, articulado, hecho de hombres y de jefes de hombres[55]. Además, no oculta su predilección por el celibato, ni tampoco su rechazo a procrear, al afirmar que es bueno para los hombres libres y creadores estar *sine impedimentis*, sin nada que los apegue o los limite:

> El ideal de una «sociedad de hombres» no podría ser el parroquial y pequeño burgués, que consiste en tener «una casa y niños». [Él mismo se enorgullece de haber sido siempre] «ajeno a las rutinas profesionales, sentimentales y familiares[56].

Igual que para san Pablo, el matrimonio es, para él, lo peor. Pero su advertencia va más allá de un desprecio justificado por la «pequeña vida burguesa». Hay en sus amonestaciones algo que no solamente hace de la mujer una amenaza intrínseca para la «virilidad», sino que tiende a devaluar todo aquello que es simplemente del orden de lo viviente, de lo simplemente natural, de lo simplemente carnal. En esta crítica al «naturalismo» y a la «carne», así como en su denuncia del «absurdo de la procreación», no sería un exceso descubrir una tendencia «gnóstica», que bien podría calificarse de marcionita o de cátara.

El individualismo evoliano

Otra interrogante que surge del pensamiento político de Evola tiene que ver con el papel que desempeña en él la noción de individuo. Si nos atenemos a su crítica del liberalismo en tanto doctrina fundada en el individualismo y en una concepción «informe» de la libertad –crítica de corte completamente clásico entre los medios antiliberales– estaríamos obligados a concluir, evidentemente, que dicha noción reviste parta él una resonancia negativa. No obstante, si tomamos en cuenta su evolución personal y si ponemos en perspectiva todo lo que escribió acerca de este tema, rápidamente nos percatamos de que dicha problemática es mucho más compleja en él de lo que parece.

En los años veinte, el joven Julius Evola había comenzado, en efecto, a profesar un «individualismo absoluto». Incluso redactó en esta época una obra importante, *Teoría y fenomenología del Individuo absoluto*, el cual da nacimiento finalmente a dos libros distintos[57] de los que no vacila en decir que representan la «exposición sistemática y definitiva» de su «doctrina»[58]. En el individualismo profesado por Evola durante su período dadaísta se siente, sobre todo, las influencia del idealismo alemán, del pensamiento de Nietzsche y del anarquismo individualista de Max Stirner. Evola se fija como finalidad enunciar una teoría filosófica que se esforzaría en llevar el idealismo hasta sus consecuencias más extremas al expresar la «exigencia de auto-afirmación absoluta del individuo». Enseguida, dirá además que extrajo de la lectura de Nietzsche, sobre todo, la idea de una revuelta fundada en «la afirmación de los principios de una moral aristocrática y en los valores del ser que se liberan de cualquier lazo y que son, para sí mismos, su propia ley»[59] –formulación que no está exenta de ambigüedad, ya que en la doctrina liberal el individuo también es considerado autosuficiente y, por ende, es «para sí mismo su propia ley». De hecho, el «individuo absoluto» es el que impone su propia voluntad como principio central y como árbitro de cualquier determinación. Su voluntad está libre de cualquier constreñimiento, de cualquier limitación, y es libre en el doble sentido de arbitrario y de incondicionado; es sinónimo de poder puro. El individuo absoluto ve, pues, la existencia como proceso continuado de afirmación de sí, siendo libre de cualquier tipo de contingencia y de determinación. Hay en esta visión cierto carácter solipsista: el individuo único y absoluto es, a final de cuentas y ante sus propios ojos, todo lo que existe.

La cuestión que es necesario saber es si el «tipo de hombre» que Evola propone en sus escritos políticos está muy alejado del individuo absoluto hacia el que tendía en los años veinte, o si no existen algunas similitudes entre el individuo absoluto –centro de poder y de voluntad, en quien la voluntad de ser y la voluntad de dominar son una– y el hombre absolutamente soberano tal y como lo redefinirá Evola en el marco de la visión tradicionalista.



Es hacia principios de los años treinta que Evola parece haber abandonado o modificado sus presupuestos individualistas. A partir de esa fecha, vuelve a tomar en cuenta la crítica que oponía clásicamente el *individuo* y la *persona*, y denuncia un individualismo en el que ya no verá más la «esencia del liberalismo». Su individualismo, desde entonces, ya no fundará la actitud aristocrática, sino la contradirá directamente. No será más sinónimo de superioridad individual, sino de universalismo igualitario y de disolución social. Sin embargo, mientras que la crítica clásica del individualismo le opone regularmente entidades colectivas (pueblo, nación, comunidades, etcétera) desde una perspectiva resueltamente holista, al acusar al individualismo liberal de destruir el carácter eminentemente orgánico de dichas entidades, Evola emprende una vía totalmente diferente. Bien entendida, hay allí, como siempre en él, una gran coherencia: en la medida en que cualquier comunidad, cualquier grupo colectivo, adquiere para sus ojos un nivel «naturalista» inferior, una dimensión femenina de «abajo», no hay problema para situar al pueblo, a la sociedad

o a la nación por encima del individuo. Es entonces en nombre de *otra concepción del individuo*, la del individuo «diferenciado», que Evola va a combatir el individualismo liberal. Al individualismo que piensa al individuo como átomo indiferenciado, como elemento «atómico», Evola opone una concepción que, mediante diferenciaciones sucesivas, apunta hacia el ideal de la «persona absoluta»:

> Ser simplemente «hombre» es *menos* al hecho de ser hombre en una nación y una sociedad determinadas, pero esto es, a su vez, *menos* respecto del hecho de ser una «persona», cualidad que ya implica un plano que es más que simplemente «naturalista» y «social». A su vez, la persona constituye un género que se divide asimismo en grados, funciones y dignidades [...] de acuerdo con una estructura piramidal y en cuya cima deberían aparecer los tipos más o menos próximos a la *persona absoluta* –es decir, aquel que presenta el más alto grado de realización y constituye, a este respecto, la finalidad y el centro de gravedad natural de todo el conjunto[60].

El uso de la palabra «persona», al que Evola opone el de «individuo», no debe engañarnos. Mientras que la crítica antiliberal clásica da a este término una definición que pone inmediatamente el acento en su dimensión social –la persona en tanto sujeto concreto, inscrito y sometido en un contexto determinado, en oposición al individuo como sujeto abstracto separado de sus pertenencias– Evola le confiere otra definición. Para él, la persona no se define para nada por sus pertenencias, sino por el hecho de que está «abierta hacia lo alto», es decir, que se adhiere a principios superiores. Ser persona, en esta acepción, no es pertenecer a una sociedad o a una comunidad de tipo orgánico, sino formar parte de una élite. Ese es un punto esencial que frecuentemente se pierde de vista.

Si tomamos la oposición clásica trazada por Louis Dumont entre el individualismo y el holismo[61], Evola para nada se sitúa del lado del holismo. Todas las doctrinas holistas sostienen que el hombre es indisociable de sus pertenencias, que no sabemos de qué hombre se habla más que cuando se sabe también a qué colectividad pertenece. Añaden que la humanidad no está compuesta de individuos, sino de conjuntos de individuos: pueblos, comunidades, culturas, etcétera. Evola afirma, por el contrario, que la persona acabada está, de alguna manera, liberada de cualquier dimensión social, precisamente porque se ha deshecho de todo lo que es «inferior». No obstante, el liberalismo es también la doctrina según la cual el hombre no es ni inmediata ni fundamentalmente social, lo que funda su concepción de la libertad como el derecho individual para disponer libremente de sí. Es por ello por lo que Enrico Ferri pudo afirmar que ante el individualismo igualitario Evola se limita a oponer una «versión aristocrática del individualismo», y agrega que

> las principales tesis fundantes del individualismo son, de hecho, compartidas por el tradicionalista Evola; la primera es que la naturaleza humana es individual y que la humanidad no se compone de conjuntos sociales sino de individuos[62].

El punto en común entre el liberalismo y el pensamiento evoliano sería aquí que la sociedad *no* predomina –ya sea sobre la persona o sobre el individuo. Otro punto en común, que se desprende del anterior, es la misma hostilidad visceral hacia

la idea de «justicia social», incluso si ésta se expresa mejor a partir de premisas diferentes.

> Cualquier tesis «social» –escribe Evola– es una desviación, solidaria con la tendencia al nivelamiento regresivo [...] aunque el individualismo y el anarquismo, que lo hacen como reacción a esta tendencia, poseen indudablemente una razón de ser, un carácter menos degradante[63].

Esta última observación es significativa. Cuando Evola denuncia el universalismo político o el cosmopolitismo, no es tanto porque el universalismo desprecie las identidades colectivas sino debido a que la noción de «humanidad» representa, para él, lo más alejado del individuo tal y como lo concibe. El pueblo o la nación, se ha dicho, valen más para él que la humanidad, pero sólo en la medida en que representan niveles más diferenciados. En cambio, se sitúan muy por debajo de la élite aristocrática, que es portadora de valores superiores a cualquier interés de la colectividad, y cuya función es acelerar «el proceso que va de lo general a lo colectivo, y de lo colectivo a lo *individual* [el subrayado es nuestro], dirección que es la de todo progreso verdadero»[64].

La persona diferenciada, en otros términos, prevalece sobre toda entidad colectiva o social, cualesquiera que ésta sea. Christophe Boutin –autor de una importante biografía dedicada a Julius Evola– creyó descubrir en este último una «profunda naturaleza de guerrero individualista»[65]. Si es individualista lo es a la manera del individuo que se prueba a sí mismo, con o sin razón, como alguien absolutamente superior a la masa. Para él, el individualismo es indisociable del elitismo, con todo lo que supone de horror al conformismo, de rechazo a ser «como los otros» –actitud evidentemente susceptible de adquirir direcciones muy diferentes. Tal elitismo constituye el denominador común de todos los períodos de su existencia.

Durante toda su vida, Evola quiso distinguirse de una «plebe» respecto de la cual jamás disimuló su desprecio. El se distinguió como dandy, como dadaísta, como defensor del individuo absoluto, y después como representante de una escuela tradicionalista que proveyó a su elitismo con poderosas justificaciones doctrinales. Su gusto por el esoterismo, por la magia, por la alquimia o por el hermetismo está en fuerte consonancia con su sentimiento de pertenecer a un número reducido (la «Orden») y de ser él mismo una «persona absoluta»: por definición, el esoterismo está dirigido a «iniciados». Se podría decir que, desde este punto de vista, en Evola la voluntad (y el sentimiento) de no ser «como los otros» precedió, y no siguió, el enunciado de lo que justificaba dicha toma de distancia y de altura, es decir, la clara conciencia de las razones de tal actitud. Su oposición radical al mundo circundante no dejó de oscilar entre el rechazo y la negación, ya fuera en su juventud en nombre de la libertad incondicionada del individuo absoluto (el mundo exterior como si fuera inexistente o una pura limitación del yo) o, en su período de madurez, en nombre de la metafísica de la historia que interpreta toda la historia acaecida como decadencia y devalúa absolutamente el período presente en tanto es final de un ciclo. Quizás es, además, la mencionada tendencia al solipsismo con la que debemos relacionar lo que dice Evola a propósito de la «impersonalidad activa». Mediante esta fórmula Evola designa al hombre que ha superado su yo propiamente humano y que se eleva al nivel metafísico y lo hace de conformidad solamente con los principios. Resta saber cómo

la «impersonalidad activa» puede ser todavía lo que hace a una «persona diferenciada». Las cosas se esclarecen si admitimos que la «impersonalidad activa» caracteriza ante todo al «rey del mundo», quien gobierna el mundo a la manera en que la Estrella Polar «gobierna» el cielo: por la inmovilidad en la que parece derivar todo movimiento. Evola dice que el objetivo final de la existencia de la élite es hacer que aparezca «el primero de los aristócratas»[66], el Monarca, en quien se manifiesta «algo de supra-personal y de no humano»[67]. Dicho Monarca es a la vez, en ciertos aspectos, el centro del mundo y el mundo para él solo –soberanía absoluta, libertad absoluta, poder absoluto.

¿Estado orgánico o sociedad orgánica?

Julius Evola frecuentemente califica el Estado al que aspira de «Estado orgánico». Así, afirma que «cualquier Estado verdadero siempre tuvo cierto carácter de organicidad»[68]. Y declara que la «auténtica estructura imperial» podría definirse como un «organismo compuesto de organismos»[69]. Igualmente habla de una «analogía natural que existe entre el ser individual y ese gran organismo que es el Estado»[70]. Parece adoptar, así, el punto de vista de los teóricos políticos del organicismo. La noción misma de «Estado orgánico» tiene, sin embargo, algo de problemático. Julius Evola es, en efecto adversario de cualquier forma de «naturalismo»; sólo siente desconfianza de todo aquello que se encuentre en el orden de lo biológico. La cuestión es saber, pues, cómo un riguroso anti-naturalismo puede conciliarse con su « organicismo».

El que la cualidad «orgánica» sea atribuida por Evola al Estado ya es revelador. Los teóricos políticos del organicismo –con la posible excepción de Othmar Spann– prácticamente jamás hablan de «Estado orgánico». Hablan más bien de sociedad orgánica, de cultura orgánica, de comunidades orgánicas, etcétera. Y el modelo al que se refieren es indudablemente un modelo que se toma prestado de las ciencias de la vida: una sociedad con buena salud es una sociedad en donde hay, en sus relaciones sociales, la misma flexibilidad que existe entre los órganos de un ser viviente. Evidentemente, se sobre entiende que si Evola prefiere hablar de «Estado orgánico» es porque, para él, el Estado es inconmensurablemente superior a la sociedad. ¿Pero podría ser orgánico el mismo Estado? Para los teóricos clásicos del organicismo la respuesta es, generalmente, negativa: sólo la sociedad puede ser orgánica, precisamente porque un organismo se define como un todo que no podría reducirse o identificarse con alguna de sus partes, aunque fuera con la más eminente. Una sociedad orgánica puede, claramente, tener instituciones que funcionen de tal manera que mantengan su carácter orgánico, pero dichas instituciones no podrían calificarse de orgánicas: un Estado jamás es solo un organismo. En la perspectiva organicista clásica, lo más frecuente es que se amenace la mayor organicidad de la sociedad. Evola escribe que «un Estado es orgánico cuando tiene un centro y cuando ese centro es una idea que modela eficazmente, por su propia virtud, sus diversas partes»[71]. Por el contrario, para el organicismo clásico, una sociedad tiene menos necesidad de un «centro» en la medida en que es precisamente orgánica, pues lo que define la organicidad del cuerpo social no es su dependencia respecto de un centro (la «cabeza»), sino más bien de la complementariedad de todas las partes.

El «organicismo» de Evola es, pues, muy distinto del organicismo clásico. Este último, que frecuentemente se encuentra ligado a las doctrinas holistas, sistemáticamente tiende a desvalorizar al Estado y a las instituciones estatales, a las que considera como intrínsecamente «mecanicistas», y le asigna un papel principal a las colectividades de base y al pueblo. Entre los teóricos del organicismo, la organicidad siempre se encuentra asociada con lo que está «abajo» y con lo que es «espontáneo». Su crítica, en general, consiste en oponer a una concepción mecánica, racionalista, abstracta, incluso excesivamente «apolínea» de la existencia social, las prerrogativas de lo viviente, de lo sensible, de lo carnal que se manifiestan en el espíritu dionisiaco y en el «alma del pueblo». Sin embargo, es precisamente el camino inverso el que adopta Evola, pues para él son el alma, lo sensible, el pueblo, lo colectivo los que remiten sistemáticamente a las dimensiones más «inferiores» de la existencia. Evola llega incluso a decir que «la idea orgánica tiene por contrapartida una forma que moldea desde lo alto»[72]. Y esto es justamente lo que recriminan los teóricos del organicismo clásico: para ellos, la organicidad es un dato real, presente desde el inicio; no podría resultar de un impulso «desde lo alto», pues, por el contrario, sólo lo debilitaría. En la medida en que implica una desconexión radical de lo orgánico y de lo biológico, el alcance exacto de un «organicismo de lo alto» queda aún por establecerse. ¿Se puede hablar de «organicismo» en una sociedad que, lejos de ser un fin, solamente es un medio para que aparezca una élite que por sí misma tiende a la «persona absoluta»?

¿Puede un «Estado verdadero», que desea liberarse de cualquier condicionamiento naturalista, ser verdaderamente «orgánico»? ¿Puede la organicidad, a final de cuentas, ser resultado de la autoridad, del poder y de la voluntad? Acerca de este punto, la experiencia histórica invita, al menos, a la prudencia. Efectivamente, en el curso de la historia, cada vez que un Estado se ha afirmado como titular de un poder soberano absoluto, la organicidad de lo social no aumentó sino decreció. El caso de Francia es, a este respecto, muy ilustrativo. Evola justamente notó que, en su voluntad de liberarse de la autoridad del papa y del emperador, el poder real se escindió en Francia de cualquier principio espiritual superior. Empero, tampoco es menos cierto que Francia constituyó el modelo más acabado de creación de una nación por el Estado. No obstante, también es el país donde la autoridad soberana del Estado –definida desde Juan Bodino como indivisible e inalienable– empobreció más la organicidad social y destruyó las autonomías locales, mientras que las libertades siempre se han preservado mejor allí donde, por el contrario, el pueblo o la nación han creado el Estado. El modelo contrario, el del Imperio, al que Evola ha consagrado algunas de sus mejores páginas, lo es todo, por decirlo de alguna manera.

El Imperio romano-germánico respetó indudablemente mejor la organicidad de la sociedad que el Estado-nación. Pero la respetó mejor en la medida en que su poder era no absoluto e incondicionado sino, por el contrario, relativamente débil, y donde la soberanía era compartida o repartida y el poder se preocupaba menos de imponer su «forma» a las diferentes colectividades locales que de respetar lo más posible su autonomía. El principio mismo de cualquier construcción imperial es, en efecto, el principio de subsidiaridad. No podemos olvidar que dicho principio implica dejar *en la base* el máximo de poder posible y no hacer que remonte hacia lo «alto» más que la parte de autoridad y decisión que no pueda ejercerse allí.

Entre la monarquía y la Revolución Conservadora

Julius Evola siempre se consideró representante de la «verdadera Derecha», a la que definía como la «guardiana de la idea del verdadero Estado» y como la familia del pensamiento que supo hacer suyos los «valores políticos jerárquicos, cualitativos, aristocráticos y tradicionales»[73]. Hay que entender con ello una Derecha que no solamente rechaza la Revolución de 1789 y sus secuelas, sino que se esfuerza por mantener vivo un conjunto de principios, de actitudes mentales y de valores espirituales característicos de una concepción metafísica de la existencia derivada de la «Tradición Primordial». De cualquier manera, esta definición permanece ambigua, no solamente en razón de la polisemia de la palabra «Derecha» –ha habido en la historia muchas derechas diferentes, y cada una se considera a sí misma como la única auténtica– sino porque, en muchos aspectos, la división izquierda-derecha parece hoy cada vez más relativa; pero también por el hecho mismo de la originalidad extrema del pensamiento evoliano que parece ser irreductible a cualquier familia política instituida.

Determinar y calificar con exactitud la posición política de Evola es, de hecho, más difícil de lo que parece. Muchas cosas, comenzando por su crítica a la democracia y su toma de posición en favor de una forma de autoridad trascendente y absoluta lo aproximan, a primera vista, a la corriente monárquica y contrarrevolucionaria. Él mismo se declaró en numerosas ocasiones partidario de la monarquía. «Se puede afirmar, con sólidas razones –escribe, por ejemplo– que una verdadera Derecha sin monarquía está privada de su centro de gravedad y de su fijación natural»[74]. Y también: «Nos resulta difícil concebir una verdadera Derecha sin una monarquía»[75]. Sin embargo, su anti-cristianismo, su apología de las «sociedades de hombres», su predilección por las doctrinas esotéricas y orientales, su condena a la política de los reyes de Francia, e incluso la manera en que hacía que fueran rigurosamente a la par monarquismo y aristocratismo[76], difícilmente pueden ser aceptadas (y de hecho frecuentemente han sido rechazadas) por los medios realistas y contrarrevolucionarios. Él mismo jamás habría suscrito la opinión de Louis de Bonald de acuerdo con la cual «el hombre no existe más que para la sociedad, y la sociedad sólo lo forma para ella»[77].

Su crítica a los reinos nacionales y al Estado-nación lo aleja también de la familia nacionalista. E inversamente, su concepción absolutista de la soberanía contradice de golpe las ideas federalistas según las cuales es desde «abajo» de donde debe provenir la voluntad de federar las autonomías locales. Su pensamiento, finalmente, parece inconciliable con el ecologismo integral que se pronuncia por un «retorno a la Tierra-Madre» y rehúsa dejar al hombre que imponga, sin reservas, su «forma» al medio, ideas en las que sólo habría podido ver, ciertamente, nuevas manifestaciones del espíritu «naturalista» y «femenino»[78].

A veces se le ha presentado como el representante italiano más eminente de la vasta corriente del pensamiento político alemán de los años veinte y treinta a la que se le ha dado el nombre de «Revolución Conservadora». Esto no es falso del todo, y es cierto que él mismo se sentía próximo con al menos algunos de los representantes de dicha corriente. Se sabe además que, durante gran parte de su vida, Evola se volvió hacia Alemania no solamente porque su doctrina lo conducía naturalmente hacia la «Luz del Norte», sino también porque esperaba encontrar en aquel país, cuya lengua

hablaba perfectamente, un reconocimiento que, antes de la última guerra mundial, casi no había podido encontrar en el suyo. No obstante, la etiqueta de «revolucionario conservador» no le sienta más que imperfectamente. Los medios «*völkisch*», que fueron los primeros en interesarse por él en razón de su «paganismo»[79], rápidamente se dieron cuenta que la idea que tenía de los orígenes «nórdicos» difería totalmente de la suya. Si bien podían estar de acuerdo con su gusto por el esoterismo, dichos medios no podían, en efecto, aceptar su visón meramente metafísica de la antigüedad «indogermánica», sin raíces inmediatas en la sangre y en el suelo. La crítica hecha por Evola a la noción de pueblo (*Volk*), la afirmación de su antinatalismo y de su antibiologismo, su elitismo, así como sus posiciones favorables a un «Orden» compuesto por hombres célibes, lo sitúan en las antípodas de su propio ideal comunitario, populista y seguramente más aristo-democrático que aristo-monárquico. Entre estos medios, de suyo poco favorables a la latinidad («*Los von Rom!*» era una de sus consignas favoritas), la supremacía que Evola atribuía al Estado y su hostilidad hacia los valores femeninos[80] no podían ser vistos más que como rasgos «típicamente mediterráneos». Evola no tuvo tampoco contactos muy duraderos con los *Völkische*.

Tuvo algo de éxito con el grupo de los jóvenes-conservadores (Edgar J. Jung, Othmar Spann, Wilhelm Stapel, Albrecht Erich Günther, Karl Anton Rohan, etcétera), que eran, en principio, más abiertos al mundo latino y con quienes pudo entablar una relación más continua. Al día siguiente de pronunciado su discurso, en 1934, en Berlín, ante el *Herrenklub* que presidía el barón Heinrich von Gleichen, pudo experimentar el sentimiento de desenvolverse en su «medio natural». Pero incluso allí no se podría exagerar el impacto que sus ideas tuvieron. A pesar de algunos ecos favorables –suele citarse el testimonio de Gottfried Benn sobre *Rebelión contra el mundo moderno*, que fue traducido en Alemania en 1935– la recepción del pensamiento evoliano en Alemania tuvo, antes de 1945, un impacto muy limitado. Inclusive en las revistas de los jóvenes conservadores, en las que el nombre de Evola aparecía de vez en cuando, jamás constituyó una verdadera referencia. La principal razón era probablemente que la concepción evoliana del mundo apelaba a conceptos metafísicos «tradicionales» demasiado alejados de la mentalidad neoconservadora germánica, imbuida ampliamente por la herencia romántica. La noción de Imperio (*Reich*) así como la «ética prusiana» ocupan, ciertamente, un gran lugar dentro de las preocupaciones de los jóvenes conservadores, quienes siempre estuvieron interesados en la dimensión histórica de los problemas políticos, y entre quienes el elemento aristocrático, además, estaba bien representado. El interés de Evola por la «Tradición Primordial», por la «espiritualidad olímpica» e, incluso, por el esoterismo les resultaba, en cambio, muy ajeno. En la mayoría de ellos, la noción de *Volk* conservaba, desde Herder, una carga eminentemente positiva y, siguiendo la tradición germánica, les parecía extravagante colocar –como era el caso en la antropología «tradicional» en la que se afincaba Evola– al «espíritu», del que sospechaban que transmitía una concepción abstracta y racionalista de la existencia, por encima del «alma», a la que veían, por el contrario, como la depositaria privilegiada de la «autenticidad» del pueblo[81].

La crítica que Evola hace de la técnica podría aproximarlo a Heidegger, pero su metafísica es inconciliable con la ontología heideggeriana, a la que además denuncia como carente totalmente de matices en *Máscara y rostro del espiritualismo contemporáneo*.

Su crítica a la obsesión economicista así como la importancia central que le atribuye al Estado (al que vuelve el gran *kat-echon*, el gran «desacelerador» de la decadencia) podría situarlo incluso en vecindad con Carl Schmitt, pero su rechazo a reconocer la autonomía de lo político, así como su indiferencia hacia las cuestiones constitucionales, su insistencia en el carácter «ético» de la soberanía y la manera en que sostiene que la «significación original del Estado» remite a una «formación sobrenatural»[82], lo alejan completamente de él. Está igualmente alejado del «primer Jünger» –a pesar del justificado interés que mostró hacia *El trabajador*[83]– en razón de la predilección que le confería a la técnica, pero también del «segundo Jünger», debido a sus preocupaciones «naturalistas». En cuanto a Spengler, Evola mismo tuvo la ocasión de explicar, en el prefacio a la primera edición italiana de *La decadencia de Occidente* –de la que fue su traductor– en qué difería su propia teoría de los ciclos de la aproximación spengleriana mediante la «morfología» de las culturas[84]. En suma, no hay ningún autor de la Revolución Conservadora con el que pudiera identificársele verdaderamente y ni siquiera comparársele.

Fascismo y nacionalsocialismo

Sus relaciones con el fascismo y el nacionalsocialismo son aún más complejas. No es éste el lugar adecuado para examinar a detalle lo que fue la vida de Julius Evola durante el *Ventennio* mussoliniano, ni la evolución de sus ideas durante este período. Él mismo lo explicó ampliamente en las ediciones sucesivas de su libro sobre el fascismo[85], así como en su autobiografía. Solamente es preciso recordar que hacia 1928 fue, al menos, amigo del ministro Giuseppe Bottai, y con mayor duración lo fue de Giovanni Preziosi, quien le abrió las columnas de su revista *La Vita italiana*, así como de Roberto Farinacci, quien le permitió disponer dos veces al mes –a partir de 1934– de una página especial («Diorama Filosófico») en el diario *Il Regime fascista.* Además, se encontró con Mussolini dos o tres veces durante la guerra[86].

Evola lanza en febrero de 1930 una revista titulada *La Torre*, que, criticada duramente por algunos medios oficiales, debió dejar de aparecer el 15 de junio del mismo año, después de haber publicado solamente diez números[87]. En el quinto número, fechado el 1° de abril, escribía:

> No somos ni «fascistas» ni «antifascistas». El «antifascismo» no es nada. Para nosotros, [...] enemigos irreductibles de cualquier ideología plebeya, de cualquier ideología «nacionalista», de cualquier intriga y de cualquier espíritu de «partido» [...] el fascismo es demasiado poco. Quisiéramos un fascismo más radical, más intrépido, un fascismo verdaderamente absoluto, hecho de fuerza pura, inaccesible a cualquier compromiso.

Sería un grave contrasentido interpretar estas líneas, que son citadas con frecuencia[88], como la prueba de que Evola habría deseado un fascismo más extremista, «más fascista» incluso de lo que fue. El «fascismo verdaderamente absoluto» del que hablaba Evola era de hecho un fascismo que habría hecho suyos los principios absolutos de la Tradición, es decir, un fascismo que habría sido, simultáneamente, «más radical» y... menos fascista. Dicho «superfascismo» habría sido

en realidad un *suprafascismo*. Esto es lo que aparece claramente en la declaración que Evola haría en su proceso en 1951:

> He defendido, y defiendo, «ideas fascistas», no tanto porque fueran «fascistas», sino en la medida en que recogían una tradición superior y anterior al fascismo, de la que heredan la concepción jerárquica, aristocrática y tradicional del Estado –concepción que tenía un carácter universal y que se mantuvo en Europa hasta la irrupción de la revolución francesa. En realidad, las posiciones que he defendido y que defiendo como hombre [...] no deben ser llamadas «fascistas» sino tradicionales y contrarrevolucionarias[89].

A lo que se adhiere Evola es a una concepción del mundo «superior y anterior» al fascismo, una concepción «de Antiguo Régimen», que tiene un «carácter universal» y a la que, según él, el fascismo se habría adherido parcialmente. Lo que lo lleva precisamente a decir que él no apreciaba del fascismo lo que no fuera específicamente fascista –o si se prefiere, que rechazaba lo que había de más específicamente fascista en el fascismo.

Cuando leemos el libro que Evola consagró al fascismo y al nacionalsocialismo, comprobaremos además que las censuras que dirige a ambos regímenes político no son menores. Del fascismo critica la retórica nacionalista, la idea del partido único, la tendencia «bonapartista» y plebiscitaria del régimen, sus aspectos moralizantes y pequeño-burgueses, el fracaso de su política cultural, sin olvidar el énfasis que se pone sobre el «humanismo del trabajo» (Giovanni Gentile), al que interpreta como una especie de llamado a «una involución de la política en la economía». No nos sorprende, en cambio, que hubiera dado crédito al fascismo por haber «realzado en Italia la idea de Estado» y de haber reafirmado, con fuerza, la supremacía de este último sobre el pueblo y la nación.

Respecto del nacionalsocialismo es aún más severo. Al sintetizar un conjunto de críticas que tuvo la oportunidad de desarrollar en sus artículos de inicios de los años treinta[90], atribuye al régimen hitleriano el mérito de haber percibido la necesidad de una «lucha por una visión del mundo», así sea para rechazar casi todos los componentes de dicha visión. Es así como denuncia el pangermanismo, el nacionalismo étnico y el irredentismo, la idea misma de un socialismo «nacional», el racismo biológico –al que definía como una asociación de «una variante de la ideología nacionalista de fondo pangermanista junto con ideas del cientificismo biológico»[91]–, el darwinismo social, la «megalomanía efectiva» de Hitler con sus «caprichos milenaristas» y su espíritu completamente plebeyo», el «mito del *Volk*» y la importancia dada a la «comunidad popular» (*Volksgemeinschaft*), la idealización de la función maternal en la mujer, la exaltación de la «nobleza del trabajo» y el igualitarismo inherente al Servicio del Trabajo[92], la liquidación del Estado prusiano y de la tradición de los *Junkers*, los aspectos «proletarios» de un régimen desprovisto de cualquier «legitimidad superior», e incluso un antisemitismo que en Hitler tomó –nos dice– la forma de un «fanatismo obsesivo». Como vemos, la lista es larga. Y sin embargo, es indudable que Evola igualmente consideró que el fascismo y el nacionalsocialismo se situaban, en términos generales, «del lado correcto». Si por una parte él no escatimó sus críticas, por la otra presentó dichas críticas explícitamente como prueba no de una oposición de principio, («el antifascismo no es nada»), sino

más bien como una voluntad o un deseo por «rectificar» lo que le parecían errores o insuficiencias graves. O para decirlo de otra manera, puesto que Evola jamás fue fascista ni nacionalsocialista en el sentido estricto del término, tampoco tuvo el sentimiento de que, habidas todas las cuentas, dichos regímenes valían al menos más que sus adversarios, y que sus numerosos defectos podían ser «corregidos». Un sentimiento tal puede sorprender, pues cuando se ve todo lo que Evola recrimina al fascismo y al nacionalsocialismo, a veces nos preguntamos que queda aún que sea susceptible de suscitar su simpatía. Es, pues, acerca de este sentimiento sobre el que hay que cuestionarse.

No hay duda de que aquello en lo que Evola da crédito por principio al fascismo y al nacionalsocialismo es por su marcado «anti-iluminismo» y su anti-democratismo. Fascismo y nacionalsocialismo representan, para él, fundamentalmente una reacción en contra de las ideas de 1789, incluso si la forma dada a esta reacción fue de las más criticables –ya que encuentra en ellas la presencia persistente de rasgos típicamente «democráticos»– a pesar de que aprecia que dicha reacción era, en el inicio, saludable. Evola llega a la doble conclusión del parentesco de fondo del fascismo y el nacionalsocialismo, y de la posibilidad de «rectificarlos» en un sentido más «tradicional» «reorientándolos a sus propios orígenes». El hecho de que ambos regímenes hayan combatido a los mismos adversarios que él –a las democracias liberales, a los socialistas y a los comunistas– confirmaba evidentemente la naturaleza de esta opinión. Lo que la historiografía contemporánea ha permitido establecer a propósito del fascismo y del nacionalsocialismo conduce, sin embargo, a preguntarnos si no se equivocó trágicamente Julius Evola en su apreciación. No es para nada evidente, en efecto, que los regímenes fascista y nacionalsocialista hayan pertenecido al «mismo mundo», y es menos evidente aún que se hayan inscrito en el universo espiritual de Evola, es decir, en esa «tradición superior y anterior», de «carácter universal», que habría transmitido desde siempre la «concepción jerárquica, aristocrática y tradicional del Estado» que se mantuvo en Europa hasta la revolución francesa». El carácter totalitario del nacionalsocialismo hoy no podría ser seriamente cuestionado, mientras que el fascismo es clasificado generalmente entre los regímenes autoritarios. Desde Renzo De Felice hasta Ernst Nolte, las diferencias de inspiración ideológica de ambos regímenes han sido, además, frecuentemente enfatizadas. Revelador a este respecto es el hecho de que, para Evola, el mérito principal del fascismo fue haber afirmado la «preeminencia del Estado sobre el pueblo y la nación», mientras que esto es lo que precisamente más le recriminaban los teóricos nacionalsocialistas. El parentesco del régimen nacionalsocialista con el régimen bolchevique, que es sin duda la forma política que más repugnaba a Julius Evola, es hoy día cada vez más reconocido, como lo atestiguan los trabajos de Hannah Arendt, Raymond Aron, François Furet o Stéphane Courtois, por solo citar a ellos.

Finalmente, el vínculo profundo de los dos regímenes con esa modernidad que Evola rechazaba con todas sus fuerzas, también ha sido puesto a la luz en numerosas ocasiones. Detrás de una retórica a veces arcaizante, fascismo y nacionalsocialismo constituyeron fenómenos resueltamente *modernos* que, como tales, conferían una importancia central al desarrollo científico, técnico e industrial, al tiempo que conferían un lugar preponderante a la movilización política de las masas. Mussolini lo había declarado además con claridad:

> Las negaciones fascistas del socialismo, de la democracia, del liberalismo, no deben [...] hacer creer que el fascismo quiera llevar al mundo a lo que era antes de 1789, fecha que es considerada como el año inaugural del siglo demo-liberal. No se puede ir hacia atrás. La doctrina fascista no escogió a de Maistre como profeta[93].

Característico de tal equívoco es la atención que, en el interior del III Reich, Evola prestó a las SS, muy probablemente porque estos se presentaban como una «Orden» y a que la noción de Orden desempeñaba, como lo hemos visto, un papel central en su pensamiento político. Evola tuvo además la oportunidad, en 1938, de realizar, para la revista de Preziosi, un reportaje acerca de los célebres «*Ordensburgen*» nacionalsocialistas[94]; pero tras una misma palabra pueden esconderse realidades muy distintas. Aunque Himmler podía estar personalmente fascinado por los caballeros teutónicos y por el recuerdo de los «antiguos germanos», su concepción del mundo no era menos que las antípodas del de Evola. Los SS no fueron para nada concebidos como una «sociedad de hombres», como una «élite definida por una solidaridad exclusivamente viril» tendiente a la «persona absoluta»: cada uno de sus miembros estaba destinado, al contrario, a fundar un hogar que se inscribiría en una «línea hereditaria». Mucho más aún que el propio partido nazi, los SS hacían del «materialismo biológico» el centro mismo de su visión del mundo[95]. Evola probablemente no captó en toda su magnitud la voluntad del fascismo y del nacionalsocialismo de luchar contra las ideologías que él mismo combatía, no solamente con los medios modernos, sino igualmente en nombre de otra forma de modernidad, de allí la ambigüedad de su posición. Apreciaba en el fascismo aquello que no era específicamente fascista sino «tradicional», creyendo que era posible «rectificar» el fascismo llevándolo a abandonar lo que le pertenecía con toda propiedad –subestimando así la importancia de lo que, en el propio fascismo, hacía que fuera eso y no otra cosa. Philippe Baillet se refirió, a propósito de esto, de «sobrestimación de las potencialidades *reaccionarias*» del fascismo y del nacionalsocialismo, «y por cuya causa [Evola] pasa de lado lo que fundaba propiamente a ambos regímenes y les confería su especificidad»[96]. La cuestión que se puede plantear es saber si el fascismo «rectificado», tal y como lo deseaba Evola, habría tenido todavía algo que ver con el fascismo.

La influencia política de Evola

La influencia propiamente política de Julius Evola no comenzó a dejarse sentir más que después de la Segunda Guerra mundial, especialmente después de la publicación de *Orientaciones* y de *Los hombres y las ruinas*. Es igualmente a partir de los años cincuenta cuando sus adversarios comenzaron a ver en él, de manera excesivamente sumaria, a un «doctrinario fascista», mientras que casi no había sido reconocido como tal bajo el fascismo realmente existente.

Esta influencia política se ejerció evidentemente primero en Italia, antes de manifestarse en Francia en los inicios de los años setenta, después en España, en América Latina, en Alemania y en los países del Este. No hay duda de que el pensamiento político evoliano sedujo sobre todo a las corrientes emparentadas directa o indirectamente con la derecha radical. Los grupos que pugnaban por una «derecha revolucionaria» encontraron en su obra una coherencia doctrinal

insuperable, así como las palabras de orden de una radicalidad crítica apropiadas para consolidar sus posiciones.

Otros grupos, simpatizantes de un «fascismo extremo», partidarios incluso a veces del nacionalsocialismo, igualmente tomaron en cuenta algunas de sus ideas, pasando por alto las críticas extremadamente duras que había vertido sobre el régimen hitleriano. Pero la influencia política de Evola no se limitó a estos medios. Los monárquicos igualmente sacaron provecho de sus múltiples argumentos en favor del sistema monárquico. Los individualistas radicales se apoyaron en su pensamiento para justificar su desprecio narcisista por la «plebe» y su repugnancia por el mundo moderno. Los jóvenes militantes de los partidos clásicos de derecha encontraron en sus libros cómo alimentar la intransigencia a la que sus propios dirigentes no respondían. E incluso ciertos católicos tradicionalistas se pudieron inspirar en su apología de la «Tradición», tal y como lo atestigua Fausto Gianfranceschi, para quien, a pesar de las críticas dirigidas por Evola y que menospreciaban el cristianismo,

> sus obras, paradójicamente, lograban –entre aquellos de nosotros que éramos [católicos]– reforzar la convicción de que la filosofía perenne de la Iglesia era la única forma de pensamiento viviente o institucionalizado capaz de dictar las reglas de acción y de juicio para aquello que no se dejaban atrapar por las ideologías materialistas[97].

Dicha diversidad resulta también muy significativa.

Si Evola sedujo a la derecha radical fue debido, en primer lugar evidentemente, a su propia radicalidad ideológica, a su crítica sin compromiso hacia el mundo actual, así como a su capacidad para oponer a la modernidad triunfante una serie de negaciones abruptas, que en él son la contraparte de un conjunto de «afirmaciones soberanas». Pero la predilección de la que gozó en esos medios no siempre estuvo exenta de ambigüedad. La derecha radical, por ejemplo, siempre se declaró de buen grado más «revolucionaria» que «reaccionaria»; ese no es el caso de Evola. Él ciertamente llegó a escribir –en referencia implícita a la Revolución Conservadora alemana– que «en relación a todo lo que hoy día forma la civilización y la sociedad modernas, efectivamente se puede decir que nada es tan revolucionario como la Tradición»[98]. Por regla general, sin embargo, más bien se muestra reticente a utilizar este término, y frecuentemente se pone en guardia contra el «alma secreta» de la palabra «revolución», mientras que constantemente recriminaba a la Derecha por no atreverse a afirmarse rotundamente «reaccionaria» –aunque podría decirse que su pensamiento, fundado en la «idea jerárquica integral», expresa ante todo una forma particular de *radicalidad reaccionaria*.

Por lo mismo, la derecha radical admiró más el fascismo de la República Social que el fascismo «clásico» de antes de 1943. Sin embargo, allí también Evola profesaba una opinión contraria. A pesar de su admiración por el «aspecto combatiente y legionario»[99] de la República Social, el vuelco «republicano» del fascismo de Saló, considerado por algunos como un «retorno a las fuentes» iniciales del movimiento, representaba para él una «regresión involutiva»: «Desde nuestro punto de vista –escribe– no hay nada a este respecto que pueda sacarse de la República Social»[100].

La derecha radical, finalmente, con frecuencia manifestó una simpatía más o menos explícita hacia no importa qué forma de radicalidad, ya fuera de izquierda o de

extrema izquierda. Esta derecha, de forma general, tiende a identificarse con el «pueblo», a proclamar un socialismo «nacional», a colocarse a la «izquierda de la derecha», y a veces se declara más próxima de un revolucionario de izquierda, bolchevique (o «nacional-bolchevique»), que de un burgués. Evola, de quien de paso hay que señalar que raramente se desentiende de quienes se proclaman sus seguidores, jamás adoptó ninguna de estas actitudes ni sostuvo ninguna de estas opiniones. Su desconfianza respecto del «pueblo», su rechazo explícito a lo que llamaba el «ideal social», y su extrema hostilidad hacia el bolchevismo se lo impedían de manera absoluta. Ciertamente él sostenía un punto de vista netamente «anti-burgués», pero lo hacía para enfatizar que la burguesía podía ser refutada tanto «por lo alto» como «por lo bajo», pero agregaba que el anti-burguesismo de izquierda, obrero o socialista, debía ser rechazado porque llevaba «aún más abajo». Para Evola, todo dependía, a fin de cuentas, en nombre de qué se declaraba desear combatir a la burguesía.

Para él, el anti-burguesismo era aceptable, e incluso necesario, si apelaba a una «concepción superior, heroica y aristocrática de la existencia»[101], pero no lo era en nombre de cualquier ideal. Asimismo, aunque haya llegado a fustigar al americanismo o al liberalismo por su poder disolvente –superior al del comunismo[102]– no hay duda de que el bolchevismo representaba para él algo peor que el liberalismo burgués, precisamente porque correspondía, en su sistema, a un agravamiento, a un punto terminal (la «noche» respecto del «crepúsculo»). Este es todavía un punto sobre el que su pensamiento se separa de la derecha radical o «revolucionaria», para la cual, el reino del liberalismo burgués es aún peor, más destructivo y descompone mucho más que lo que el comunismo jamás haya hecho.

Retorno a la «*apoliteia*»

Las últimas líneas de *Los hombres y las ruinas* contienen una interrogación análoga a la que ya figuraba a manera de conclusión en *Orientaciones*: «Queda por ver cuántos hombres permanecen todavía de pie entre las ruinas». Implícitamente, tal interrogante vuelve a suscitar la cuestión de la posibilidad misma de una acción política que se inspirase en principios «tradicionales». El mismo Evola no vacila en responder de manera negativa. Desde 1961, en *Cabalgar el tigre*, subrayaba ya «la imposibilidad de obrar de manera positiva en el sentido de un retorno real y general al sistema normal y tradicional»[103]. En su autobiografía, aparecida en 1963, afirmaba su

> convicción de que nada puede hacerse para provocar una modificación importante de esta situación, para hacer que los procesos tomen posteriormente –después de los últimos hundimientos– un curso irreparable [...] No existe nada, en el dominio político y social, que verdaderamente amerite una adhesión total y un compromiso profundo[104].

Un año mas tarde, en la primera edición de *El fascismo visto desde la derecha*, declaraba: «Hay que decir que hoy día no existe, en Italia, una Derecha digna de este nombre»[105]. Finalmente, poco tiempo antes de su muerte, en la segunda edición de *El camino del cinabrio*, escribía:

> Fuera de la adhesión de los representantes de las jóvenes generaciones, atraídos por los fundamentos que las doctrinas tradicionales ofrecen a una orientación de Derecha, no hay personas cualificadas que, al llegar a la madurez –en el terreno de los estudios y partiendo de las posiciones que he defendido o que hice conocer– vayan más allá mediante desarrollos personales serios, metódicos y meditados [...] tales personas son prácticamente inexistentes[106].

Y es precisamente porque estaba convencido de que nada podía ser logrado en el dominio de los fines externos que Evola publica, en 1961, *Cabalgar el tigre*, obra en la que se esfuerza en señalar de nuevo «orientaciones existenciales», pero esta vez desde una perspectiva estrictamente «individual». Sin modificar para nada sus principios, en este libro Julius Evola abandona radicalmente cualquier perspectiva política y aduce que es posible hacerlo en el fuero interno.

> Hemos hecho alusión –escribe– [...] al exiguo número de aquellos que, hoy, sea por su temperamento o por su vocación, todavía creen, a pesar de todo, en la posibilidad de una acción política rectificadora. Es para guiar la orientación ideológica de ellos que escribimos hace algunos años *Los hombres y las ruinas*. Pero en razón de las experiencias que hemos tenido después, sólo podemos reconocer abiertamente que las condiciones necesarias para llegar a un resultado cualquiera, apreciable y concreto, en una lucha de esta tipo, están actualmente canceladas [...] La única norma valiosa que dicho hombre [el que se mantiene fiel a la Tradición] puede extraer de un balance objetivo de la situación, es la ausencia de interés y el desapego respecto de todo aquello que hoy es «político». Su principio sería, pues, lo que en la antigüedad se llamó *apoliteia*[107].

Nada podría completarse en el terreno político; sería mejor tomar distancia y refugiarse en la *apoliteia*, es decir, alejarse. Evola invita, pues, a los «hombres diferenciados», a aquellos que se sienten «absolutamente fuera de la sociedad», a «abandonar cualquier finalidad positiva externa, que se ha vuelto irrealizable en una época de disolución como la nuestra»[108], para concentrarse en el «actuar sin actuar», en la construcción y el perfeccionamiento de sí mismo, en la conquista de una posición espiritual inexpugnable, de una patria interior «que ningún enemigo jamás podrá ocupar ni destruir»[109]. Esta posición no deja de recordarnos la del Anarca de Ernst Jünger, pero que no puede confundirse para nada con ella. Considera obsoleta cualquier esperanza política y desalienta cualquier veleidad de la acción en la vida publica: «Nada puede hacerse»[110].

Parecería que Evola se hubiera encerrado dentro de un largo paréntesis, para continuar con ciertas actitudes «rectificadas» en su itinerario interior. Es lo que él mismo dirá al recordar *Cabalgar el tigre*, y consignará en su autobiografía:

> Un ciclo se cierra con este libro; en cierto sentido, he vuelto a las posiciones de partida –hacia las que había sentido, a veces inconscientemente, un impulso profundo durante mi primera juventud– que me condujeron a la negación radical de los valores existentes en el mundo[111].

El repliegue hacia el fuero interno conduce, en efecto, a la época del Individuo absoluto, de este individuo solitario que, al no querer depender de nada externo a él mismo, y al ver necesariamente al Otro como una privación, una alteración o una deficiencia contaminante, ha llegado a la «negación radical del mundo existente».

¿Cuáles son las razones de la imposibilidad de una política «tradicional»? Evola habla de razones estrictamente coyunturales: son las circunstancias del momento las que impiden la puesta en acción concreta de cualquier principio político «verdadero». Debido a las circunstancias, aparentemente vinculadas al estado de degradación o de disolución del mundo exterior, resulta legítimo concluir que hay una relación directa entre el hecho de que no se pueda hacer nada en el plano político y ese otro hecho según el cual, en la concepción «tradicional» de la historia –que es la de Evola– el momento actual corresponde a un «final de ciclo», a una fase crepuscular, terminal, identificada frecuentemente con el *Kali-yuga* de los indios o con la «era del lobo» de la tradición nórdica.

Pero es claro que la idea de «final de ciclo» posee, por sí misma, algo de paralizante o incapacitante. Si se vive en un final de ciclo y nada puede impedir que dicho ciclo llegue a su término, ¿dónde puede residir la «libertad fundamental de movimiento», si no es en el fuero interno? Esto lo había comprendido bien Alain Daniélou, quien escribió: «En un mundo que se encamina a su pérdida –de acuerdo con la teoría de los ciclos– sólo existe la salvación individual»[112]. Ante tal perspectiva, no existe ninguna paradoja, en efecto, en promover una acción política cualquiera, ya que la finalización del ciclo actual –y el surgimiento de uno nuevo– es resultado no de la acción de los hombres sino de las leyes absolutas de la metafísica. La acción política supone la esperanza de llegar a un fin. Sin embargo, ¿qué fin se le puede asignar a un mundo que está en vías de llegar a su final? La acción política implica también, por definición, la reversibilidad de situaciones juzgadas indeseables. No obstante, desde el punto de vista de la teoría de los ciclos, la crisis del mundo moderno se caracteriza por su irreversibilidad. Cuando Evola declara que la batalla está «materialmente perdida», comprendemos sin trabajo que no lo puede estar espiritualmente. ¿Pero qué sentido *político* dar a esta propuesta?

Evola escribe, sin embargo, que «son los hombres, en tanto *verdaderamente* hombres, los que hacen y deshacen la historia»[113]. Pero también dice que la historia es una «entidad misteriosa» que «no existe», que no es más que un «mito» que debe «combatirse»: «pensar en términos de historia es absurdo». Finalmente, denuncia cualquier historicismo, y llega a escribir incluso que cuando se ha rechazado el historicismo, «el pasado deja de ser algo que mecánicamente determina el presente»[114]. Jean-Paul Lippi concluye que

> la crítica fundamental que Evola hace al historicismo se debe a que vuelve imposible, para quien la adopta, cualquier toma de posición voluntarista y, en consecuencia, verdaderamente libre[115].

La cuestión que de cualquier forma es menester plantearse es saber si este punto de vista resulta compatible con la teoría de los ciclos.

¿No se ha vuelto «imposible» el voluntarismo político debido a la afirmación de una decadencia obligada ocasionada por un progreso ineluctable? En realidad, lo que Evola rechaza con mayor firmeza no es tanto el historicismo propiamente dicho

como el optimismo inherente a las formas modernas del historicismo, comenzando por la ideología del progreso. El cuadro general que bosqueja en *Rebelión contra el mundo moderno*, por ejemplo, confiere efectivamente a la historia un sentido muy preciso –a la vez como dirección y como significación. Evola busca también, más allá de la simple concatenación de los acontecimientos, identificar las líneas de fondo del desarrollo histórico –y los momentos o etapas de la historia que él considera más significativas casi no difieren de las que la ideología del progreso ha mantenido. Se limita a dotarlas de un coeficiente de valor rigurosamente opuesto.

Al presentar a las sociedades «tradicionales» como sociedades ahistóricas o indiferentes, al menos, a la historia, Evola no rechaza para nada la noción de «sentido de la historia» que, además, es inherente a la teoría de los ciclos. Al interpretar a la historia no como un movimiento progresivo en perpetuo ascenso, sino como un movimiento constantemente descendente, como decadencia siempre acentuada, solamente reafirma que dicho «sentido» es puramente negativo: sí hay «progreso», ¡pero progreso en la decadencia![116] Revelador a este respecto es el hecho de que denuncia, en el marxismo, una forma evidente de historicismo, al reconocer en Marx el mérito de haber intentado «definir una dirección general de la marcha de la historia en función de fases muy precisas»[117]. Es por ello que propone

> un esquema historiográfico que, en cierta medida, corresponde al esquema marxista y, al igual que este último, considera los procesos generales y esenciales más allá de los factores contingentes, locales y nacionales, pero que, de cualquier forma, indican la regresión, el hundimiento y la destrucción de aquello que, por el contrario, es exaltado en el marxismo como progreso y como conquista del hombre[118].

En otras palabras, Evola critica fundamentalmente el historicismo en nombre de un historicismo de sentido contrario, en el que la ideología de la decadencia constituiría un espejo invertido, la calca negativa de la ideología del progreso: lo que es impensable en ambos casos es que la historia pueda, en cualquier momento, rodar en cualquier sentido. De aquí resulta una tensión evidente entre esta filosofía de la historia –con el inevitable resultado de una especie de fatalidad metafísica inherente al movimiento mismo de la historia– y la importancia que Evola da, además, a la idea de voluntad, de poder absoluto y de libertad incondicionada.

Pero la imposibilidad de una política «tradicional» no resulta quizás solamente de factores vinculados a la coyuntura y a la teoría de los ciclos. La política que Evola propone es una política que se ordena hacia ideas y principios absolutos. Es, en otros términos, una política ideal. No obstante, si consideramos que la política es ante todo el arte de lo posible, y que lo posible es, de entrada, un asunto del contexto y de la situación, una política ideal corre el elevado riesgo de aparecer como una contradicción en sus propios términos. Al situarse a nivel de los principios, Evola coloca demasiado alto su exigencia, lo que en sí es encomiable. Pero el problema con las ideas puras es que la mejor manera que tienen para mantenerse puras es jamás concretizarse en la realidad: los horizontes más elevados son también los más inalcanzables. Desde este punto de vista, hay una contradicción cierta entre la *política* –que siempre se inscribe en lo relativo y jamás constituye una modalidad de la acción

histórica– y la *tradición*, que se considera con un alcance metahistórico, es decir, absoluto.

Evola, podríamos decir, ejerció una innegable influencia política, mientras que las ideas que proponía volvían más problemática la acción política. La «política evoliana» –distinta de la crítica evoliana de la política– parece conducir, así, sin más, a no hacer política.

Tanto por su contenido como por la influencia que ha ejercido, *Los hombres y las ruinas* constituye, sin discusión, una obra importante desde el punto de vista de la historiografía de las ideas de la Derecha. Cerca de medio siglo después de su publicación, la validez y actualidad de las ideas que allí encontramos expresadas dependen evidentemente, en gran medida, del grado de empatía del lector. Por nuestra parte, son sobre todo ciertas críticas formuladas por Evola las que nos parecen susceptibles de inspirar una reflexión –oportuna por añadidura– para el mundo actual. Incluso si no se comparten sus premisas, la crítica evoliana al Estado-nación, por ejemplo, resulta aún muy pertinente en una época en que esta forma política, emblemática de la modernidad, parece cada día más tocada por la impotencia y la obsolescencia. Lo mismo sucede con su crítica a la «superstición moderna del trabajo», que se acerca a algunas reflexiones de Hannah Arendt; esta profunda observación la compartiría también con Friedrich Nietzsche:

> Cada día el trabajo acapara crecientemente la buena conciencia en beneficio suyo: el gusto por la alegría ya se llama «necesidad de reposo»; comienza a sonrojarse de sí misma [...] Pero en otro tiempo era lo contrario: era el trabajo el que daba remordimiento[119].

Evola tuvo igualmente el gran mérito de denunciar con firmeza, en una época en que no era corriente, cualquier concepción general de la vida o de la sociedad que se fundara solo en el plano de la economía, o que le atribuyera, en última instancia, un papel decisivo. Incluso aunque no se sepa muy bien si Evola se limita a colocar a la economía en un lugar subordinado o si le confiere una importancia mínima –lo que no es lo mismo– no se puede más que estar de acuerdo con él cuando afirma que «no es el valor de un sistema económico o de cualquier otro el que hay que poner en cuestión, sino la economía en general»[120], o cuando con fortuna estigmatiza la obsesión economicista que «ha tomado el cuerpo y el alma del hombre y que, finalmente, lo ha condenado a una marcha sin respiro, a una expansión ilimitada del hacer y el producir»[121]. Evola lo dice con gran justeza:

> la verdadera antítesis no contrapone el capitalismo con el marxismo, sino un sistema en donde la economía es soberana –cualquiera que sea su forma– en oposición a un sistema que se encuentra subordinado a factores extra-económicos, dentro de un orden mucho más vasto y completo, de tal naturaleza que le confiera a la vida humana un sentido profundo y le permita desarrollar sus posibilidades más elevadas[122].

Pero en último análisis, y como siempre sucede con Evola, es indudablemente en el dominio de la ética en donde encontramos las consideraciones más apropiadas para inspirar la reflexión de todos los días. Como cuando dice que «la medida de lo que se puede exigir a los otros está dada por lo que se sepa exigir a sí mismo»[123], o

cuando recuerda que «el poder se funda en la superioridad, y no la superioridad en el poder»[124], e incluso cuando describe el antagonismo entre el sistema del honor y la dignidad indistintamente asignada a cada cual. Es en dichas páginas en las que hombres y mujeres pueden tomar lecciones.

N o t a s

[*] Este texto fue redactado como prefacio a la edición definitiva de *Orientaciones* y *Los hombres y las ruinas*, en un volumen de las «Obras de Julius Evola» que apareció en enero de 2002 en las ediciones Mediterranee de Roma. Fue publicado posteriormente en el número doble, 53-54, de la revista francesa *Nouvelle École*, año 2003, pp. 147-169.

[1] Se sabe que Evola, después del bombardeo a Viena en 1945, sólo regresó a Roma tres años después de haber estado bajo cuidados en Austria, y únicamente lo hace durante un breve período, ya que pasa dos años y medio en diferentes clínicas de Bolonia. Evola no se instalará de manera definitiva en la capital italiana más que hasta la primavera de 1951. Sin embargo, en el mes de abril de 1951 es arrestado y hecho prisionero bajo la acusación de ser el inspirador de dos grupos neofascistas clandestinos, los FAR (Fascios de Acción Revolucionaria) y la Legión Negra. Fue absuelto después de su proceso, el 29 de diciembre de 1951, luego de haber estado detenido durante seis meses.

[2] *Le chemin du Cinabre*, Milán-Carmagnola, Archè-Arktos, 1982, p. 162. Aquí citamos las obras de Evola a partir de su edición más reciente.

[3] Cfr. especialmente su entrevista con Gianfranco de Turris, en *Il Conciliatore*, 15 de enero de 1970, pp. 16-19.

[4] Aparecieron en Italia después de 1950 cerca de doce ediciones diferentes de *Orientaciones*, algunas de ellas casi clandestinas. A las dos ediciones francesas íntegras («Orientations», en *Julius Evola, le visionnaire foudroyé*, París, Copernic, 1977, pp. 29-54, traducción de Pierre Pascal; *Orientations*, Puiseaux, Pardès, 1988, 94 pp., traducción de Philippe Baillet), se suman las dos traducciones españolas (*Orientaciones*, Madrid, Graal, y Barcelona, Bau, 1974, 61 pp., traducción de Francesco Z. Giorcelli y Sol Muñoz Lafitta; *Orientaciones*, Imperium, Buenos Aires 1977, y la reedición mexicana, hecha a partir de le versión madrileña, y editada por el Frente Nacional de la Juventud, 1984, con una "Nota para los camaradas iberoamericanos" de Juan Pablo Herrera), así como la traducción griega («Prosanotolismoi», en *Anthropines Skeseis*, Atenas, diciembre de 1972, pp. 28-33 y 50, traducción de Harry Guitakos), holandesa (*Oriëntaties*, Gent-Brussel, Centro Studi Evoliani, 1982, 23 pp., traducción de Peter Logghe), polaca (*Orientacje*, Chorzów, Parzival, 1993, traducción de Bogdan Koziel) y húngara (*Orientációk*, Budapest, Stella Maris Kiadó, 1998, 89 p., traducción de Gábor Zsuzsa). *Los hombres y las ruinas* ha sido reeditado seis veces en Italia, mientras que la versión francesa ha sido objeto de dos ediciones diferentes (*Les hommes au milieu des ruines*, París, Sept couleurs, 1972, 252 p., traducción anónima; 2ª edición aumentada: París, Guy Trédaniel-La Maisnie y Puiseaux, Pardès, 1984, 284 p., traducción revisada y completada por Gérard Boulanger). Existe también esta otra traducción argentina editada en Barcelona (*Los hombres y las ruinas*, Barcelona, Alternativa, 1984, 254 pp.,

traducción de Marcos Ghio), alemana (*Menschen inmitten von Ruinen*, Tübingen, Hohenrain, 1991, 406 p., traducción de Rainer M. Natlacen) e inglesa (*Men Among the Ruins. Post-War Reflections of a Radical Traditionalist*, Rochester, Inner Traditions International, 2002, traducción de Guido Stucco).

[5] Cfr. especialmente los *Saggi di dottrina politica. Crestomazia di saggi politici* (Sanremo, Casabianca-Mizar, 1979; 2ª edición: *Saggi di dottrina* politica, Génova, I Dioscuri, 1989; traducción francesa: *Essais politiques. Idée impériale et nouvel ordre européen –Economie et critique sociale– Germanisme et nazisme*, Puiseaux, Pardès, 1988), compilación en la que se encuentran textos que frecuentemente desarrollan de manera sugestiva consideraciones igualmente presentes en *Los hombres y las ruinas* o que abordan temas no examinados en este libro.

[6] Pierre-André Taguieff, «Julius Evola penseur de la décadence. Une "métaphysique de l'histoire" dans la perspective traditionnelle et l'hyper-critique de la modernité», en *Politica Hermetica*, 1, Lausana, L'Age d'homme, 1987, p. 16.

[7] Julien Freund, *L'essence du politique*, París, Sirey, 1965, p. 25.

[8] *Qu'est-ce que la politique?*, París, Seuil, 1982, p. 177.

[9] *Révolte contre le monde moderne*, Lausana, L'Age d'homme, 1991, pp. 42.

[10] *Ibid.*, p. 41.

[11] *Les hommes au milieu des ruines*, París-Puiseaux, Guy Trédaniel-Pardès, 1984, p. 29.

[12] Es dicha actitud –que Julien Freund describe como profundamente «impolítica»– la reconducción de lo político a la metafísica, la que para él constituye una forma entre otras de negarle una esencia autónoma (para otros autores, la política debe estar sometida, reducida o colocada en dependencia de la moral, el derecho, la técnica, la economía, etcétera).

[13] Prefacio a la segunda edición francesa de *Orientations*, Puiseaux, Pardès, 1988, p. 9.

[14] *Orientations*, *op. cit.*, p. 58.

[15] *Les hommes au milieu des ruines*, *op. cit.*, p. 41.

[16] «Deberíamos estudiar las fórmulas que transformen gradualmente al obrero en propietario en pequeño» (*Les hommes au milieu des ruines*, *op. cit.*, p. 172).

[17] «Haría falta que el anonimato y el desinterés propios del antiguo corporatismo resurgieran en el mundo de la técnica bajo una forma inédita, lúcida, esencial» (*ibid.*, p. 171).

[18] *Orientations*, *op. cit.*, pp. 55-56.

[19] «Vedute sull'ordine futuro delle nazioni», en *La Vita italiana*, septiembre de 1941.

[20] *Les hommes au milieu des ruines*, *op. cit.*, p. 52.

[21] «El socialismo es el socialismo, y añadirle el adjetivo "nacional" no es más que disfrazarlo a la forma del caballo de Troya» (*Le fascisme vu de droite. Suivi de: Notes sur le Troisième Reich*, Puiseaux, Pardès, 1993, p. 102).

[22] Es dicha oposición a todo lo que se encuentra en el orden de la cantidad y de a sola «naturaleza» la que conduce a Evola a tomar una posición netamente anti-natalista, demasiado original entre los medios «de derecha». Sin dudar en hablar del «desbordamiento de los nacimientos», e incluso de la «plaga de los nacimientos», y en

lo que ve en una transformación de la «potencia del número», Evola hace un enérgico llamado por una «política anti-demográfica». Sin embargo, no se interroga antes para saber las razones de la menor fecundidad democrática de las élites.

[23] «Signification de l'aristocratie», en Julius Evola, *Tous les écrits de «Ur» & «Krur» («Introduction à la magie»). «Krur» 1929*, Milán, Archè, 1985, p. 43.

[24] *Les hommes au milieu des ruines*, *op. cit.*, p. 94.

[25] *Orientations*, *op. cit.*, p. 51.

[26] *Ibid.*, pp. 77-79.

[27] *Ibid.*, p. 55.

[28] «L'idée olympienne et le droit naturel», en *L'arc et la massue*, París-Puiseaux, Guy Trédaniel-Pardès, 1983, pp. 77.

[29] *Les hommes au milieu des ruines*, *op. cit.*, p. 34.

[30] *Révolte contre le monde moderne*, *op. cit.*, p. 64.

[31] *Ibid.*, p. 383.

[32] *Les hommes au milieu des ruines*, *op. cit.*, p. 36.

[33] *Ibid.*, pp. 37.

[34] *Julius Evola, métaphysicien et penseur politique. Essai d'analyse structurale*, Lausana, L'Age d'homme, 1998, p. 210.

[35] *Ibid.*, p. 12. Cfr. también p. 179: «Toda la doctrina política evoliana se inscribe en el esquema general de la bipolaridad masculino-femenino y descansa en la convicción de que el Estado puede y debe ser la expresión política de la virilidad espiritual».

[36] *Métaphysique du sexe*, Lausana, L'Age d'homme, 1989, p. 224.

[37] Conferencia del 10 de diciembre de 1937, pronunciada en el *Studienkreis* de Berlín («Restauración de Occidente dentro del espíritu ario original», en *Totalité*, octubre de 1985, pp. 15-35).

[38] «Historia secreta de la Roma antigua: los *Libros sibilinos*», en *Totalité*, junio-agosto de 1978. Se notará que Evola clasifica a los etruscos y los pelasgos entre los pueblos no indo-europeos, afirmación discutible al menos (y hoy cada vez más discutida). Tomado globalmente, el elemento griego llamó, en cambio, menos su atención que el elemento romano.

[39] *Les hommes au milieu des ruines*, *op. cit.*, p. 34.

[40] Aquí se reconoce la influencia de Bachofen, así como la idea –hoy un poco abandonada (si no en ciertos medios feministas)– según la cual el culto a divinidades femeninas o la existencia de un sistema de filiación matrilineal va necesariamente a la par de una verdadera «ginecocracia», es decir, de una autoridad preponderante de las mujeres en el dominio político y social. Cfr. Julius Evola, *Il matriarcato nell'opera di J. J. Bachofen*, Roma, Fondazione Julius Evola, 1990. En este punto de la demostración, Evola se cuida bien de evocar el omnipresente patriarcado del Israel antiguo. Igualmente olvida que, en el panteón indoeuropeo, los dioses no se planteaban para nada como «adversarios» de las divinidades femeninas.

[41] *Révolte contre le monde moderne*, *op. cit.*, p. 259 («composante dissolvante»).

[42] *Masques et visages du spiritualisme contemporain. Analyse critique des principaux courants modernes vers le «suprasensible»*, Puiseaux, Pardès, 1991, p. 140. Como ya lo hemos visto, Evola, llega incluso a atribuir una naturaleza «femenina» al «ideal sacerdotal», opinión que no podía más que escandalizar a René Guénon. Al sentirse él mismo como un «guerrero», afirma que el elemento viril reside no en el sacerdocio sino en la realeza, lo que lo lleva a definir el «tipo real» como el «tipo masculino que determina y domina la sustancia original concebida como madre y femenino» («Autorité spirituelle et pouvoir temporel», en Julius Evola, *«Krur» 1929*, *op. cit*., p. 182). «La realeza –escribe todavía– tiene primacía sobre el sacerdocio, precisamente como, en el símbolo, el sol tiene la primacía sobre la luna, y el hombre sobre la mujer » (*Révolte contre le monde moderne*, op. cit., p. 112).

[43] *Révolte contre le monde moderne*, *op. cit*., p. 346.

[44] *Les hommes au milieu des ruines*, *op. cit*., p. 35.

[45] *Ibid*., p. 39.

[46] *Chevaucher le tigre*, París, Guy Trédaniel, 1982, p. 188.

[47] «Eticità dell'autarchia», en *Il Regime fascista*, 7 de junio de 1938.

[48] *Métaphysique du sexe*, *op. cit*., pp. 15-16.

[49] *Op. cit*., p. 73.

[50] *Ibid*., p. 101.

[51] *Révolte contre le monde moderne*, *op. cit*., p. 264.

[52] *Le chemin du Cinabre*, *op. cit*., p. 59.

[53] *Op. cit*., p. 62.

[54] *Les hommes au milieu des ruines*, *op. cit*., p. 37.

[55] *Orientations*, *op. cit*., p. 54.

[56] *Le chemin du Cinabre*, *op. cit*., p. 9.

[57] *Teoria dell'Individuo assoluto*, Turín, Bocca, 1927; *Fenomenologia dell'Individuo assoluto*, Turín, Bocca, 1930. Cfr. también los escritos de este período reunidos en: Julius Evola, *L'Idealismo Realistico, 1924-1928*, editados por Gianfranco Lami, Roma, Antonio Pellicani, 1997.

[58] Carta a Mircea Eliade, 28 de mayo de 1930.

[59] *Le chemin du Cinabre*, *op. cit*., p. 9.

[60] *Les hommes au milieu des ruines*, *op. cit*., p. 53.

[61] Louis Dumont, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, París, Gallimard, 1977; *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, París, Seuil, 1983.

[62] «*Cavalcare la tigre* et l'individualismo di Julius Evola», en *La Società degli individui*, 1998, 3, p. 77.

[63] *Les hommes au milieu des ruines*, *op. cit*., p. 52. Cfr. también la 4ª parte de *Cabalgar el tigre*, titulada «Disolución del individuo». En su libro de 1928, *Imperialismo pagano*, Evola vuelve sobre sus tesis acerca del «individuo absoluto», en donde dice deplorar ante todo «la decadencia, en Occidente, del valor de la individualidad». «Aunque

pueda parecer extraño –escribe– en la base de nuestro imperialismo se encuentran los valores que aparecen, igualmente, como presupuestos de las formas liberales de la democracia. La diferencia estriba en el hecho de que, en el liberalismo, dichos valores son afirmados por una raza de esclavos [sic] que no se atreve a pensarlos y quererlos hasta el extremo, para y en el individuo, sino que, al contrario, los desplaza de manera ilegítima e igualitarista, hacia la "sociedad" y hacia la "humanidad"».

Resulta revelador que Evola, en este pasaje, lejos de denunciar los presupuestos individualistas de la doctrina liberal, recrimina al liberalismo, por el contrario, no atreverse a «pensarlos y quererlos hasta el extremo». Esta absolutización del individuo –en oposición al pueblo– que amenaza en todo momento en desembocar en el solipsismo, ha sido bien notada por Philippe Baillet, quien escribió lo siguiente a propósito de *Imperialismo pagano*: «El "individualismo" nietzscheano aquí se extiende hasta la caricatura: algunos pasajes [...] parecen erigir simplemente en filosofía personal una agorafobia absoluta.

La "socialidad", cuyo origen se atribuye sin medias tintas al cristianismo primitivo, aquí es sinónimo de "contaminación". No existe la comunidad, o más bien se confunde también con la aborrecida "colectividad". El "pueblo" es una ficción, un *flatus voici* que desenmascara la lucidez nominalista: se identifica con la masa, que no es nada mientras no haya sido moldeada por la voluntad de los "dominadores", de los "amos". Hay que insistir sobre esta ausencia tota de dimensión comunitaria. Enunciada aquí bajo una forma extremista, la "asocialidad" evoliana sólo cambiará sus modalidades de expresión, pero no su estatuto, en toda su obra posterior» («Comme une bouteille à la mer...», prefacio a Julius Evola, *Impérialisme païen*, Puiseaux, Pardès, 1993, p. 19).

En otro texto sobre Evola, Philippe Baillet añade: «Al rechazar en su juventud (y no reparar jamás verdaderamente acerca de este rechazo) la tradición realista u "objetivista" de la filosofía clásica [...] en favor de la "contingencia" del individuo absoluto que afirma la libertad suprema del Yo hasta lo arbitrario, [Evola] ingresaba necesariamente a la órbita del "culto" fascista a la acción, entendido en su sentido más profundo: el activismo como *solipsismo vivido*, en acto [...] El solipsismo evoliano, indisociable de un itinerario muy personal participa, por un lado, de cierta estética nada despreciable; es también, para nuestra sensibilidad, la causa primera, debido al relativismo que le es inherente, a su imposibilidad *intrínseca*, y no accidental, de ver nacer algún día, a partir de la obra de Evola, una escuela autónoma de pensamiento, con contornos claramente definidos y con objetivos unitarios» («Julius Evola et les "électrons libres". Autour du Dossier H consacré à Julius Evola», en *Politica Hermetica*, 12, 1998, p. 266).

[64] «Les deux visages du nationalisme», en *Essais politiques*, *op. cit.*, p. 56.

[65] «Tradition et réaction: la figure de Julius Evola», en *Mil neuf cent*, 9, 1991, p. 93. Se puede notar que uno de los reportes secretos sobre Evola redactados en el contexto de la Ahnenerbe –reporte que fue dirigido el 31 de agosto de 1938 a Himmler– alude a su «individualismo extremo» y a su «individualismo absoluto». Cfr. Bruno Zoratto, *Julius Evola nei documenti segreti dell'Ahnenerbe*, Roma, Fondazione Julius Evola, 1977, pp. 35-43.

[66] «Les deux visages du nationalisme», artículo citado, p. 56.

[67] *Les hommes au milieu des ruines*, *op. cit.*, p. 83.

[68] *Les hommes au milieu des ruines*, 2ª edición, *op. cit.*, p. 66.

[69] *Ibid.*, p. 239.

[70] «L'Etat et le travail», en *Explorations. Hommes et problèmes*, Puiseaux, Pardès, 1989, p. 42.

[71] *Les hommes au milieu des ruines*, *op. cit.*, p. 66.

[72] «Fonction et signification de l'idée organique», en: *Julius Evola, le visionnaire foudroyé*, París, Copernic, 1977, p. 56.

[73] «L'Etat et le travail», artículo citado, p. 35.

[74] *Le fascisme vu de droite*, *op. cit.*, p. 59.

[75] «La droite et la culture», en *Explorations*, *op. cit.*, p. 280. Cfr. también Julius Evola, *Citazioni sulla Monarchia*, Palermo, Thule, 1978.

[76] Es oportuno recordar aquí que, al menos en el caso de Francia, las relaciones entre el rey y la aristocracia fueron con mucha frecuencia conflictivas: los soberanos franceses constantemente lucharon contra los señores «feudales». Hermann de Keyserling, por quien Julius Evola difícilmente sentía estima, escribe por su parte: «Los aristócratas siempre son, por sí mismos, republicanos; la forma normal del Estado para los pueblos de estructura aristocrática es, en consecuencia, la república y no la monarquía, pues aquel que tenga conciencia señorial difícilmente soporta por encima de él a alguien que se crea superior» (*L'analyse spectrale de l'Europe*, París, Gonthier-Médiations, 1965, p. 156).

[77] *Théorie du pouvoir politique et religieux* [1796], París, UGE/10-18, 1966, p. 21.

[78] Al hablar del cristianismo, él llega sin embargo a escribir que «el rechazo, el desapego violento de la naturaleza conduce a la desacralización, a la destrucción de la concepción orgánica del mundo como cosmos» (*L'arc et la massue*, *op. cit.*, p. 202). Pero no veríamos cómo se conciliarían estas líneas con los llamados constantes en favor de una dominación por parte del elemento «viril» de todo aquello que sólo está en el orden de la «naturaleza». En *Cabalgar el tigre*, Evola precisa: «Cualquier "retorno a la naturaleza" (fórmula que, generalizada, también puede incluir todas las reivindicaciones en nombre de los derechos del instinto, del inconsciente, de la carne, de la vida inhibida por el "intelecto" y así por el estilo) es un fenómeno de regresión» (*op. cit.*, p. 154).

[79] El primer libro de Evola traducido al alemán, *Imperialismo pagano* (Todi-Roma, Atanor, 1928), fue publicado en una versión revisada y ampliamente modificada por el autor para una casa editora directamente ligada a los medios *völkisch*: *Heidnischer Imperialismus*, Leipzig, Armanen, 1933 (retraducción al italiano a partir de la versión alemana: *«Heidnischer Imperialismus»*, Treviso, Centro Studi Tradizionali, 1991). Acerca de las relaciones de Evola con la Revolución Conservadora, cfr. también: H. T. Hansen, «Julius Evola und die deutsche Konservative Revolution», en *Criticón*, Munich, abril-junio de 1998, pp. 16-32.

[80] Diversos teóricos *völkisch*, entre los que se encuentran Ernst Bergmann y sobre todo Herman Wirth, de quienes Evola apreciaba los trabajos sobre los orígenes «atlántico-occidentales» de la civilización europea, sostenían en lo concerniente a la

polaridad masculino-femenina una idea totalmente opuesta a la suya, pues hablaban de una clara superioridad de los valores femeninos sobre los valores masculinos. Cfr. Ernst Bergmann, *Erkenntnisgeist und Muttergeist. Eine Soziosophie der Geschlechter*, Breslau, Ferdinand Hirt, 1932; Herman Wirth, *Der Aufgang der Menschheit. Untersuchungen zur Geschichte der Religion, Sumbolik und Schrift der Atlantisch-Nordischen Rasse*, Jena, Eugen Diederichs, 1928.

[81] En su célebre libro, *Der Geist als Widersacher der Seele*, cuya influencia fue considerable en el seno de la Revolución Conservadora, Ludwig Klages pudo describir precisamente el «espíritu» como el peor adversario del «alma».

[82] *Révolte contre le monde moderne*, *op. cit.*, p. 65.

[83] Cfr. Julius Evola, *L'« Operaio » nel pensiero di Ernst Jünger*, Roma, Armando Armando, 1960 (2ª edición: Roma, Giovanni Volpe, 1974; 3ª edición: Roma, Mediterranee, 1998).

[84] Cfr. Oswald Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, Milán, Longanesi, 1957. El texto del prefacio de Evola fue reeditado, junto con otros, en Julius Evola, *Spengler e il Tramonto dell'Occidente*, Roma, Fondazione Julius Evola, 1981.

[85] Julius Evola, *Il fascismo. Saggio di una analisi critica dal punto di vista della Destra*, Roma, Giovanni Volpe, 1964; 2ª edición: *Il fascismo visto della Destra. Note sul Terzo Reich*, Roma, Giovanni Volpe, 1970. Cfr. También: Philippe Baillet, «Les rapports de Julius Evola avec le fascisme et le nationalsocialisme», en *Politica Hermetica*, 1, 1987, pp. 49-71.

[86] Además, hoy día se sabe –gracias a los documentos recuperados del antiguo Ministerio de Cultura Popular («Minculpop»)– primero, que fue despojado de su grado de lugarteniente en abril de 1934, después de haberse rehusado a batirse en duelo con un joven periodista de nombre Guglielmo Danzi, quien se había declarado hostil a sus opiniones; y, por otra parte, que en diciembre de 1939 solicita adherirse al Partido Nacional Fascista (PNF) a fin de poderse enrolar como voluntario en el frente, petición que fue rechazada oficialmente en abril de 1943 por la Corte Central de Disciplina del Partido, debido a que «toda la actividad cultural de Evola, tal y como surge de las informaciones recopiladas y a partir de lo que se conoce de sus escritos y de sus discursos, hacen dudar fuertemente de su incondicional adhesión a la doctrina fascista». Cfr. Dana Lloyd Thomas, «Quando Evola fu degradato», en *Il Borghese*, 24 de marzo de 1999, pp. 10-13.

[87] Los diez números de *La Torre* fueron objeto de una reimpresión integral: *La Torre. Foglio di espressioni varie e di tradizione una*, Milán, Il Falco, 1977.

[88] Incluido el propio Evola, quien las ha retomado en su autobiografía. Cfr. *Le chemin du Cinabre*, *op. cit.*, p. 95.

[89] «Autodéfense», en *Totalité*, octubre de 1985, p. 87. «Si las ideas "fascistas" todavía deben ser defendidas –leemos igualmente en *Los hombres y las ruinas*– deberían serlo no en tanto son "fascistas", sino en la medida en que representan, bajo una forma particular, la expresión y la afirmación de ideas anteriores y superiores al fascismo» (*op. cit.*, p. 26). El hecho de que Evola haya tomado casi textualmente sus propuestas de 1951 induce a mostrar que éstas no eran fruto de un discurso de circunstancia.

[90] Cfr. especialmente los *Essais politiques*, *op. cit.*

[91] *Le chemin du Cinabre*, *op. cit.*, p. 146.

[92] Al criticar la institución del Servicio del Trabajo (*Arbeitsdienst*), Evola muestra especialmente indignado de que «una joven de la aristocracia así [haya podido] verse obligada a vivir en común con un campesino o un proletario, en una granja o en una fábrica» (*Le fascisme vu de droite*, *op. cit.*, p. 172).

[93] Benito Mussolini, «La doctrine du fascisme», en *Le fascisme. Doctrine, institutions*, París, Denoël et Steele, 1933, p. 49.

[94] «Le SS, guardia e "Ordine" della rivoluzione crociuncinata», en *La Vita italiana*, agosto de 1938. Se apreciará que los «*Ordensburgen*» construidos en la Alemania hitleriana no tenían estrictamente nada que ver con la SS. Se trataba de centros de formación hechos a petición del Frente del Trabajo (*Arbeitsfront*), construidos expresamente sólo para miembros del partido. Es un error que Philippe Baillet haya hablado, como muchos otros, de los «famosos "Castillos de la Orden" de la SS» en su prefacio a la primera edición francesa de el *Fascisme vu de droite* (París, Cercle Culture et Liberté, 1981, p. 15).

Antes hicimos alusión (nota 65) al reporte dirigido a Himmler en agosto de 1938, en el momento mismo en que aparecía el artículo de Evola. Dicho reporte aludía a la incompatibilidad de las ideas de Julius Evola con el nacionalsocialismo. Cfr. Bruno Zoratto, *Julius Evola nei documenti segreti dell'Ahnenerbe*, *op. cit.*; Gianfranco de Turris y Bruno Zoratto [editores], *Julius Evola nei rapporti delle SS*, Roma, Fondazione Julius Evola, 2000. Cfr. también Francesco Germinario, *Razza del sangue, razza dello spirito. Julius Evola, l'antisemitismo e il nazionalsocialismo, 1930-1945*, Turín, Bollati Boringhieri, 2001. Recordemos además que están lejos de esclarecerse los contactos que Evola pudo trabar en Alemania y en Austria antes de 1945.

[95] Lo que además reconoce Evola cuando, al recordar las reglas de vida de los miembros de las SS, escribe: «Así se reafirmaba en el biologicismo racista –ligado a cierta banalización del ideal femenino– un relieve particular dado el aspecto "maternal" de la mujer» (*Le fascisme vu de droite*, *op. cit.*, p. 207).

[96] «Les rapports de Julius Evola avec le fascisme et le national-socialisme», artículo citado, p. 60. Por falta de espacio, sólo podemos hacer alusión aquí al interés mostrado por Evola hacia la Guardia de Hierro y al Movimiento Legionario rumano (la Legión de San Miguel Arcángel).

Se sabe que Evola testimonió una admiración casi incondicional hacia Corneliu Codreanu, el jefe de este movimiento, en quien incluso llegó a ver el«arquetipo mismo ario-romano» («La tragédie de la Garde de Fer», en *Totalité*, 18-19, 1984, p. 180). Cfr. también Julius Evola, *La tragedia della Guardia di Ferro*, Roma, Fondazione Julius Evola, 1996; Claudio Mutti, *Julius Evola sul fronte dell'Est*, Parma, All'insegna del Veltro, 1998.

Pero, como bien se ha percatado Jean-Paul Lippi, este elogio deja perplejo si se tiene en cuenta el carácter profundamente cristiano del movimiento legionario y, sobre todo, su carácter místico, cuando Evola siempre había denunciado en la mística, este movimiento del alma, un elemento relevante de la «espiritualidad lunar» y del «polo femenino del espíritu».

[97] «L'influenza di Evola sulla generazione che non ha fatto in tempo a perdere la guerre», en Gianfranco de Turris [editor], *Testimonianze su Evola*, 2ª edición, Roma, Mediterranee, 1985, p. 132.

[98] «La Droite et la Tradition», en *Explorations*, *op. cit.*, p. 305.

[99] *Le fascisme vu de droite*, *op. cit.*, p. 124.

[100] *Ibid.*, p. 61.

[101] *Orientations*, *op. cit.*, p. 85.

[102] «En cierto sentido, el americanismo es, para nosotros, mucho más peligroso que el comunismo: porque es una suerte de caballo de Troya» (*Orientations*, *op. cit.*, p. 61). Con esto, Evola quiere decir claramente que lo más que se le puede reprochar al «americanismo» es conducir, con dulzura, al bolchevismo…

[103] *Chevaucher le tigre*, *op. cit.*, p. 15.

[104] *Le chemin du Cinabre*, *op. cit.*, pp. 195 et 201.

[105] *Le fascisme vu de droite*, *op. cit.*, p. 21.

[106] *Le chemin du Cinabre*, *op. cit.*, p. 210.

[107] *Chevaucher le tigre*, *op. cit.*, p. 215.

[108] *Le chemin du Cinabre*, *op. cit.*, p. 195.

[109] *Orientations*, *op. cit*, p. 94.

[110] La fórmula «cabalgar el tigre» no obstante ha podido ser interpretada en ciertos medios políticos activistas como susceptible de legitimar un deseo, pero no para rectificar el curso de las cosas, sino al contrario, para acelerarlo: puesto que el final del ciclo debe llegar de cualquier manera, hay que acelerarlo para salir más rápido. Quienes sostienen esta posición a veces está apoyados por lo que Evola, en referencia a las doctrinas tántricas, ha llamado la «Vía de la mano izquierda», manera en que supuestamente se intensificarán los procesos hasta que se transformen en su contrario, de acuerdo con el «principio de la "transformación de los tóxicos en medicamentos"» (Julius Evola, «Sexe et contestation», en *Julius Evola, le visionnaire foudroyé*, *op. cit.*, p. 119).

Sin embargo, el propio Evola ha rechazado esta interpretación. Subraya, en efecto, que la Vía de la mano izquierda sólo puede darse en un plano espiritual para operar la destrucción del yo que permite acceder a lo absoluto. «En el contexto en el que hablamos –precisa– la idea de "destrucción" está asociada a la de "trascendencia": no se trata de destruir por destruir, sino de destruir para trascender» («Sur la "Voie de la Main gauche"», en *Explorations*, *op. cit.*, p. 144).

Volviendo sobre la expresión de «cabalgar el tigre», igualmente subraya, en su autobiografía, que «en este libro, la fórmula se aplica únicamente a los problemas interiores de la persona, a su comportamiento, a su actuar y su volver a hacerlo en una época de disolución, sin ninguna finalidad exterior, sin tener tampoco a la vista el futuro, es decir, el eventual cierre de un ciclo y el comienzo de un nuevo ciclo» (*Le chemin du Cinabre*, *op. cit.*, p. 196; hemos corregido el inicio de la traducción francesa de este pasaje, que erróneamente indica: «la fórmula no es aplicada a los problemas interiores...»).

[111] *Le chemin du Cinabre*, *op. cit.*, pp. 204-205.

[112] *Le chemin du labyrinthe. Souvenirs d'Orient et d'Occident*, París, Robert Laffont-Opera Mundi, 1981, p. 340.

[113] *Orientations*, *op. cit.*, p. 59.

[114] *Les hommes au milieu des ruines*, *op. cit.*, p. 107.

[115] *Op. cit.*, p. 107.

[116] «La decadencia –escribe, por ejemplo– aparece como el *sentido de la historia* [las cursivas son nuestras], lo que comprueba, en el seno de la historia, la desaparición de las civilizaciones de tipo "tradicional" y el advenimiento cada vez más pronunciado, general, planetario, de una nueva civilización común de tipo moderno» («Le problème de la décadence», p. 53).

[117] «L'avènement du "cinquième état"», en *Explorations*, *op. cit.*, p. 27.

[118] «Fonction et signification de l'idée organique», artículo citado, p. 60. Pierre-André Taguieff nota a este propósito que «basta invertir los signos para [...] encontrar la ley fundamental de la metafísica de la historia» («Julius Evola penseur de la décadence», artículo citado, p. 28).

[1|9] *Le gai savoir*.

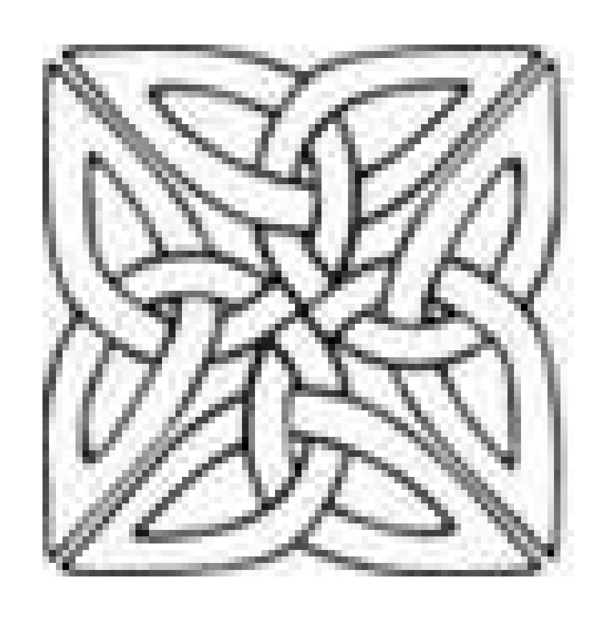
[120] *Les hommes au milieu des ruines*, *op. cit.*, p. 90.

[121] *Ibid.*, p. 96.

[122] *Ibid.*, p. 90.

[123] *Ibid.*, p. 55.

[124] *Ibid.*, p. 56.



Evola y la crítica de la modernidad

Luisa Bonesio

El pensamiento de Julius Evola ciertamente es poco conocido -se entiende que para la ciudadanía «oficial» o académica- o injustamente desconocido. Pero con el paso del tiempo, ha sido objeto de exámenes más minuciosos y de reconstrucciones más completas, sin que -como es inevitable- algunos hayan sucumbido a la tentación de apropiárselo, o de mutilarlo, desde diversas trincheras. Bajo esta perspectiva, Evola parece compartir la suerte de otros grandes pensadores del *novecientos* que apenas en tiempos recientes han logrado salir del ostracismo de la cultura imperante debido a su ideología: Spengler, Jünger, Schmitt, los pensadores de la Revolución Conservadora y, en primer lugar, Nietzsche y Heidegger. Sin embargo, no sin cierta precipitación, se ha querido liberar el pensamiento evoliano para hacerlo inocuo y de museo, y así forzarlo a que corresponda con un área susceptible de volverlo (ideológicamente) más homogéneo: de allí la definición del *mito incapacitante* (Marco Tarchi), la indicación del peligro «solipsista» visto desde la perspectiva «ideal» de la Tradición[1], así como una especie de censura proveniente del aparato del Partido Alianza Nacional italiano.

Las «razones» de la marginación de parte de la cultura hegemónica (salvo algunas aisladas y notables excepciones) son ampliamente conocidas y ya no se justifican hoy, pero algunos motivos del diferendo surgen a partir de la lectura que Evola hace de una concepción no historicista del mundo, y que nos parece, no obstante, digna de ser discutida. Mencionaré algunos temas filosóficos que pueden servir de carta de navegación en su interpretación de la modernidad: la concepción del tiempo y del sujeto, el trabajo, y el papel de la Tradición en la época contemporánea.

1. Fragmentos de modernidad: el significado de la vangardia.

Tomando en cuenta los notables escritos evolianos sobre el arte de vanguardia, parece muy significativa su «elección» a favor de Dadá en una Italia fuertemente d'annunziana y futurista: ningún esteticismo supra-místico o heroico, ninguna indulgencia hacia la vena decadentista presente en tanta literatura de la época; esto sin descontar el alineamiento marinettiano destinado a convertirse en la poética del régimen. Dadá *versus* el Futurismo es más que una polémica meramente

estética, dictada únicamente por el deseo vanguardista de la experimentación iconoclasta. A partir de aquí se abre la perspectiva evoliana de mayor aliento; su pensamiento tiene un alcance aún subestimado.

En un artículo publicado en *La Torre* en 1930, que tiene el significativo titulado «Símbolos de la degeneración moderna: el Futurismo»[2], Evola afirmaba que el futurismo, más que un fenómeno circunscrito a una vanguardia artística[3], era «algo terriblemente presente y actual» que caracterizaba la esencia de una época terminal. Añadía que el «devenir» connotaba la temporalidad moderna, que también se caracterizaba por el anhelo de cambio y la innovación final de sí misma, por la destructividad gratuita que se vuelve demolición de cualquier principio espiritual superior, así como por la mixtificación de la materia y de lo elemental.

Futurista, así es la modernidad, igual que la forma que asume el humanismo moderno que persigue logros materiales y físicos, récords, la cantidad, la aceleración, el maquinismo, el automatismo y el énfasis en los instintos y en la brutalidad. La retórica futurista, más allá de las realizaciones artísticas que abren la dimensión auténtica del arte de vanguardia, es la traducción estética del movimiento propio de la época moderna: el aceleramiento de la despersonalización técnica.

> La actualidad del futurismo [...] estriba en que refleja y expresa típicamente el movimiento del espíritu que, traicionándose a sí mismo, se identifica con la fuerza bruta del devenir y de la materia, mutando el sentido de sí por la embriaguez y el vértigo que retrae de su misma pérdida[4].

Tres temas en los que discrepa respecto del futurismo, y que hacen que Evola se incline en favor del dadaísmo, son de particular interés: la instintividad, el dinamismo y la vitalidad primordial y la «mediación absoluta» del dadaísmo, a las que se contraponen el énfasis en el maquinismo, la álgida belleza de la máquina, la perfección abstracta y metálica que, junto a Le Corbusier, será celebrada como la auténtica emancipación -estética, pero también ética- de lo moderno, la aceleración y la simultaneidad que hacen del hombre un mecanismo más que un ser espiritual, y la preponderancia de las pasiones políticas («el alboroto, la oda a las patadas y el puño, en lugar de la mística por la espiritualidad deportiva y el triunfo»[5], pero también el nacionalismo y el intervencionismo). Todo esto se opone a la «potenciación máxima del principio individual»[6], al formalismo absoluto en el que se articula «el ritmo de la pura libertad interior»[7], la conciencia abstracta similar a la «interioridad átona y gélidamente ardiente de un Ruysbroeck y de un Eckhart»[8]. En otras palabras, el futurismo es emblemático de la «degeneración» en tanto acaba con la visibilidad, o sea que conforma una retórica publicitaria, que bien podría llamarse la «espiritualidad invertida» de lo moderno, que culmina con la ideologización de la técnica, y cuyos rasgos fisonómicos Evola sintetizaba en lo elemental (la primordialidad instintiva, la mecanicidad, la voluntad de dominio). No se trata de cambiar ingenuamente la era técnica por el advenimiento de un mundo nuevo, ni, por el contrario, de ir más allá de la modernidad y de la historia en cuanto tales: «El automóvil en lugar de la Niké de

Samotracia es evidentemente una humanidad en lugar de otra; y eso no es superar la humanidad, sino lo opuesto a la humanidad»[9].

Estos temas, así como los motivos aristocráticos que se oponen al futurismo «plebeyo», junto a la bajeza de la masa y la insistencia en la individualidad como vía de búsqueda espiritual, contrapuesta al crecimiento cuantitativo y material, a la competencia y a todo lo que presupone la participación en la dimensión colectiva, son cuestiones de origen nietzscheano que se encuentran, por la misma época, meditadas profundamente por la cultura alemana (en particular por Spengler, Benn, Jünger y, sobre todo, por Heidegger) y no tanto por la italiana[10]: es el horizonte del nihilismo en el que incontrastablemente domina la técnica; es la afirmación del Reino de la Cantidad que realiza la promesa progresista del historicismo.

Nihilista -es decir, que no es capaz de percibir el cierre de la época y la necesidad de su superación- es para Evola, por lo tanto, la apología de la velocidad, de la innovación, del consumo. Es similar a Jünger, para quien más allá del movimiento de rapiña (y ruinoso) de la técnica, es necesario ver el «centro inmóvil» y colocarse en él[11]. Lo que significa combatir la igualación iluminista de cualquier dimensión espiritual «distinta» a la materialidad de lo mensurable; es reconocer en lo elemental la cifra de una civilización que se ostenta como si estuviera totalmente emancipada de las supersticiones y de la naturaleza; es enmascarar los ídolos futuristas como estetización de una potencia que disuelve cualquier trascendencia, pero también lo propiamente humano.

2. El paisaje de las ruinas.

La «superación» de lo humano propiciada por la técnica es lo que, con mirada clarividente, prefigura el *Trabajador* de Ernst Jünger. La «figuración» del lugar de trabajo realizada en esta obra posee los contornos escabrosos y filosos que en *Cabalgar el tigre* se columbra con la Nueva Objetividad: «todo lo que es pura realidad y objetividad, lo que parece frío, inhumano, amenazante, carente de intimidad, despersonalizado, *bárbaro*»[12].

Es el tipo del Trabajador, sustituto de la individualidad burguesa, quien representa la sustancia elemental del nuevo mundo. Lo elemental ha atravesado definitivamente el muro de la racionalidad burguesa (iluminista) y lo irracional se instala en el corazón de la Razón del Occidente en la figura de su máximo triunfo: la Técnica. Pero, puesto que jüngerianamente la técnica es el medio a través del cual el Trabajador moviliza el mundo, el Trabajo está destinado a asumir cursos y connotaciones inéditas -la «superstición moderna del trabajo»[13]- como si tuviera una nueva e inherente naturalidad a la que no escapa ningún aspecto de la existencia, y que uniforma potentemente el mundo, haciéndolo «unívoco», plasmado en la impronta de una moneda única, hablando una única «lengua primordial» que sustituye la idea de racionalidad, de progreso, de la utilidad. Es la técnica moderna.

En su lectura del *El Trabajador*, Evola radicaliza (o *rectifica*) la posición jüngeriana: se necesita que la técnica encuentre un límite en un orden en el que debe imponerse el Tipo, dirigiéndose

hacia un mundo de estabilidad y de límites y, por lo tanto, en cierto modo, hacia un nuevo clasicismo de la acción y del dominio, donde los significados de orden superior deberán explicarse a través del nuevo lenguaje mecánico integrado, vuelto unívoco porque está fijado en un estado de perfección [14].

Evola subraya cierto utopismo de la perspectiva jüngeriana, revelado por su falta de realizaciones y por la creciente peligrosidad de los descubrimientos técnicos, y cuyo titanismo catastrófico denunciará el mismo Jünger en sus obras posteriores.

Incluso la clase de disciplina ascética que forja al tipo del Trabajador no puede, según Evola, ser valorada positivamente ni tampoco como superadora por sí misma, más allá de reconocer su orientación misma: es necesario saber si la disolución de la individualidad burguesa lleva a una ulterior profundización y disgregación elemental o hacia dimensiones supra-personales.

La revelación jüngeriana de la creciente elementalización constitutiva de una época «futurista», y el retorno arcaico y regresivo de la técnica moderna, no pueden prescindir de una evaluación de la calidad de lo elemental con la que el trabajo técnico se pone en contacto, sobre todo en un mundo desprovisto de adecuados saberes relativos. Anticipando las reflexiones posteriores del mismo Jünger[15], Evola apunta cómo

lo elemental puede irrumpir conservando su valor negativo, incluso demoníaco; [...] posibilidad suficientemente atestiguada por los tiempos recientes, incluyendo la segunda guerra mundial[16].

Cualquier criterio de legitimidad que no prevea la capacidad de dominar esta dimensión es insuficiente, porque ni el Trabajador ni el tecnócrata -que a lo sumo pueden limitarse al dominio de sus medios y de su desarrollo técnico- aparecen en el punto más alto de las tareas epocales[17]. Sobre este punto, así como en otros, existe una significativa proximidad entre las posiciones evolianas y las sostenidas en la obra de Jünger en general (incluso si no considerásemos a *El Trabajador* mismo): la técnica y la ciencia modernas son expresiones de la voluntad de dominio, del frenético activismo de la voluntad de poderío y, en cuanto tales, son antitéticas de cualquier espiritualidad orientada hacia la trascendencia. Pues la propia idea de límite es algo que repugna a la mentalidad fáustica del Occidente, al igual que la técnica moderna es necesariamente destructiva e iconoclasta. Si la labor del Trabajador aprecia la movilización de la potencia de la realidad, resulta problemático cómo

puede volver a revelarse y hacer valer concretamente una dimensión espiritual, sacra o metafísica de la realidad en una humanidad que concibe el universo sólo en los desanimados términos de la ciencia moderna y de la técnica[18]

Este «espacio espiritual vacío»[19], no es otro que el horizonte desértico -destruido por el divino- del nihilismo técnico, que encuentra su icono en la algidez constante de la estetización racionalista, que no por casualidad se encuentra en la corriente inicial de la rebelión futurista y abstracta contra los residuos de las tradiciones pretéritas. La *tabula rasa* futurista es apenas el inicio del frío metálico del racionalismo funcional en su modelación con la técnica, pero tiene el mérito

de mostrar, bajo los aspectos más ruidosos e iconoclastas, la oculta raíz elemental, irracional, disolvente, que permanece y actúa como si los grandes sistemas capilarizados de orden del mundo del trabajo la hubieran liquidado definitivamente. Las Luces llenan el mundo de luz siniestra[20].

3. El enigma de la tradición.

Es indudable que Evola, con su múltiple acción cultural, intentó primero dar una *orientación* a una época en la que la idea misma de puntos de referencia y de dirección era considerada obsoleta, si no es que abiertamente disuelta en nombre de la emancipación mundialista[21]. Orientar es una acción distinta al movimiento interno con puntos certeros de referencia, estrellas fijas en un firmamento inmutable. No es efectivamente que la inmutabilidad del firmamento haya venido a menos, sino que nuestro punto de observación ha cambiado, o quizá ya no poseemos la capacidad de ver con claridad: no sabemos hacia dónde mirar. El cielo se ha convertido en el espacio sideral desanimado en el que se arroja la escoria que la Tierra no ha podido contener, y la tierra no es otra cosa que un suelo saturado y depredado, y constituye hoy solamente un recuerdo de la proliferación de dimensiones virtuales. En ese marco se coloca el gran problema de la actualidad de la Tradición, cuya interpretación da lugar a posiciones diversas que, consideradas en conjunto, permiten recomponer su significado universal.

No es mi intención reproducir la interpretación evoliana de esta cuestión, que por lo demás ha sido excelentemente completada desde perspectivas diversas[22], e incluso merece atención la relación entre modernidad y Tradición en Evola. Marcello Veneziani ha escrito que el peligro que yace en el pensamiento evoliano reside en el solipsismo consecuente a la referencia a una Tradición sin más eficacia, sin ritos, sin templos, sin referencias actuales; en esto, Evola comporta una crisis similar a la de otros exponentes de la revolución conservadora, como Jünger, Benn y Spengler,

> la crisis de una trascendencia que ha perdido a Dios, de un verticalismo que ha perdido el vértice, de un heroísmo que ha perdido a los héroes, de un Olimpo que ha perdido los dioses, de una Tradición que ha perdido los templos[23]

Por lo que es necesario referirse a la idea más que a la situación real. De allí la tendencia evoliana a la *apoliteia* o a la figura del *Waldgang* jüngeriano, el elogio a la soledad aristocrática que transcurre en el lugar («la patria») en la que se vive.

Otros, que suponen cierta modernidad en Evola, se preguntan si la condena evoliana a la época actual no es una contradicción con la propia doctrina tradicional del alejamiento progresivo del Principio.

La interrogación que subyace en ambas es la misma: ¿es legítima la crítica al mundo moderno desde la perspectiva tradicional? ¿Y esto no se confronta paradójicamente con la necesidad de asumir una posición transformadora? Tal interrogación cruza el pensamiento de Evola y contraviene todo el pensamiento del *novecientos* que ha puesto en cuestión -desde un punto de vista no historicista- el problema del destino de lo moderno y de la necesidad de su superación, problema abierto por la gran interrogante nietzscheana que sucede a la muerte de Dios y al derrumbe en el abismo nihilista. Es la misma cuestión que emerge de las páginas

de *La decadencia de Occidente*, sobre el problema de qué comportamiento tener sin importar el fin, *cualquiera* que éste sea, con base un una inexorable ley cíclica que trunca las ilusiones progresistas y demiúrgicas del hombre fáustico.

La reflexión es la batalla cultural evoliana que muestra ejemplarmente cuál puede ser el modo de permanecer en pie en medio de los fragmentos de la civilización, en nombre de una Tradición que está oscurecida y prefigurada en el silencio y en el enigma. Muy distinta a la posición de Guénon, Schuon, y Burkhardt, Evola asume radicalmente el punto de vista de la modernidad extrema, de una disolución registrada sin que se pueda encontrar refugio o se tenga la certeza de una espiritualidad vigente. Es posible que en este desencanto extremo inherente al diagnóstico evoliano esté presente la perspectiva de los pensadores de la revolución conservadora más afines, una especie de punto de inflexión alemán de la filosofía que, desde luego, no aparece para nada en Guénon. En realidad, a diferencia de otros autores de la Tradición, se ve en el pensamiento de Evola una fuerte y clara presencia de la reflexión filosófica moderna, Nietzsche *in primis*, que interactúa con la doctrina tradicional y contribuye a esclarecer su posible significado para los contemporáneos. La connotación *kshatriya* que se reconoce en la posición tradicional de Evola[24] -y que explicaría la diferencia respecto de la mayor «ortodoxia» guenoniana o schuoniana- quizás encuentra también instrumentos hermenéuticos y argumentativos de una visión más *humana e histórica* de la filosofía contemporánea. Pero la deuda más sobresaliente -porque está consignada en dos obras con cierta estructura- parece ser la que conduce a la filosofía italiana (el neo-idealismo, Michelstaedter) a dar la tonalidad específica de la meditación «tradicional» de Evola, su eficacia hermenéutica en una época terminal, que me parece de mayor profundidad que la filosofía de Nietzsche y su diagnóstico del nihilismo moderno actuante. Esto explica coherentemente la atención de Evola por autores que lo motivaron o lo introdujeron a la cultura italiana[25]; una especie de «vehículo» o de preparación, un ejercicio crítico y una educación en el pensamiento en donde la «fidelidad» perdida constituye «el misterio de la decadencia», el oscurecimiento de la Tradición[26].

Si la Tradición está oscurecida por destino, si se ha alejado de nosotros, «la raza del hombre en fuga» representa el cierre y la degradación de una humanidad feroz, inherente al «último hombre»[27] nietzscheano, encerrada en las murallas del endurecimiento materialista, por lo que la pérdida de lo sagrado y el alejamiento de lo divino no constituyen un problema digno de plantearse. A una humanidad que no puede concebir su propia miseria extrema, y para la cual los símbolos y los ritos son, a lo más, repertorios etnográficos y museológicos carentes de eficacia y de significado, no le es posible acceder al depósito del saber de la Tradición, a la meditación trasformadora de sus símbolos. Lo moderno, por su propia esencia, sólo puede desconocer -en la doble forma de la negación y del embalsamamiento museológico- el legado tradicional.

Atacar su inmutabilidad, su dogmatismo interpretativo, equivale, no obstante, a confirmar la muerte, la momificación, y consignarla al vasto repertorio museológico del que se sirve la modernidad de coartada para su destrucción. Además, significaría no reconocer la efectividad de la dimensión temporal, a pesar del alejamiento del Principio y su progresivo, necesario, oscurecimiento. La

Tradición no es un depósito intacto de formas históricas que pueda ser definido indistintamente como una posición epocal: «no es un conformismo supino de lo que ha sido, una continuación inerte del pasado en el presente»; pues

> tampoco se trata de prolongar artificial y violentamente formas particulares ligadas al pasado, a pesar de haber extenuado sus propias posibilidades vitales y de ya no estar a la altura de los tiempos[28]
>
> Los principios son inmutables, mientras que las formas históricas en las cuales se traduce no son más que «expresiones particulares y adecuadas para un cierto período y parta una cierta área»[29].

Si la Tradición, para que esté viva y actuante, debe volver a encontrar una adecuada encarnación histórica -según un principio que podría llamarse «geofilosófico»- la desesperación que la hace mantenerse adherida a los residuos de una acción distinta (el «tradicionalismo»[30]) se convierte en la actitud más nihilista, algo complementario y opuesto de quien lo juzga definitivamente como «cosa del pasado», superstición muerta que se lleva a las espaldas con el orgullo de una inmanencia completa.

> Para garantizar tal continuidad, pero teniendo firmes los principios, se necesita a la vez «abandonar eventualmente todo lo que debe ser abandonado», en vez de empecinarse o de arrojarse al camino por el pánico y de buscar confusamente nuevas ideas cuando verificamos que la crisis o que los tiempos cambian- tal es la esencia del verdadero conservadurismo[31]
>
> Si la Tradición consiste en principios metahistóricos y dinámicos al mismo tiempo, que se manifiestan eventualmente a través de distintas maneras pero conservando entre ellos una unidad trascendente, ¿cuál es la forma que asume la Tradición en los tiempos recientes, y a qué cuentas nos llama en el Occidente moderno tardío en una época de mundialización?

Esto es lo que, en la perspectiva evoliana, el pensamiento no historicista contemporáneo puede proporcionar como orientaciones útiles para quien quiera comprender la situación actual en dirección a una posible transformación espiritual y, por lo tanto, al pensamiento de la Tradición.

La situación de la humanidad contemporánea -que el saber tradicional sintetiza en la fase terminal del *kali-yuga*- de máximo alejamiento del Principio, de «solidificación» materialista, de «descamamiento» y disgregación, de inversión satánica de los significados y de los símbolos, es analizada exhaustivamente en su carácter «catástrofico», o más bien de censura -«muro del tiempo»- por los pensadores que toman las máximas de Nietzsche, puntualizando el carácter del «fin» de la modernidad entendida como culminación del racionalismo occidental. Los términos de técnica, de trabajo, de estandarización, de muerte de lo sagrado, de fuga de los dioses, de des-religación extrema en la que se encuentra esta humanidad arrogante y arriesgada, constituyen un punto de partida imprescindible para cualquier reflexión que quiera encontrar una orientación en la confusa mezcla y combinación de cualquier significado.

Por muchos parágrafos -incluso si esta afirmación resultara intolerable, tanto para los filósofos profesionales como para los tradicionalistas- el pensamiento de Nietzsche, pero sobre todo el de Heidegger y el de Jünger, representa la culminación especulativa de una más vasta constelación de pensadores que cobró forma en los primeros decenios del siglo veinte -sobre todo en la región alemana- como expresión o propagación de ciertos filones de la llamada «revolución conservadora», y se aproxima a la perspectiva de la Tradición; representa algo así como una traducción filosófica y esotérica[32]. Desde este punto de vista, pues, tal dirección del pensamiento filosófico constituye el diagnóstico más radical de la naturaleza disolvente de la modernidad y de sus referencias éticas e intelectuales: es la forma misma de la Razón occidental moderna la que contiene, en sí, su propia posibilidad de realización y de disolución, y es sólo comprendiendo esos límites que se puede comenzar a pensar (y a hacerlo de otra manera), llevando esto hasta su fin -como lo deseaba Evola.

Este pensamiento también ayuda a comprender por qué, tomando igualmente el acto constitutivo que oscurece la Tradición, se vuelve menos frecuente o interrumpe su *traición*; no debemos resignarnos nihilistamente o precipitarnos con una acción ciega: es necesario saber ocultarse en la Tradición, con sus municiones[33], aunque sean guardadas como tales, sin desilusionarnos de no ser capaces de reencontrar la transparencia de los símbolos (como lo hace, de manera simplista, la *New Age* en nuestros días). Como ejemplarmente lo ha demostrado Heidegger, lo divino, para nuestros contemporáneos, se da sólo bajo la forma de un alejamiento, y cualquier pretensión de resucitar a los dioses antiguos se vuelve satánica y paródica; también lo es exhumar los ritos y los símbolos que no tienen ninguna vigencia, en tanto pertenecen a una constelación geotemporal determinada, por lo que han sido eclipsados *necesariamente*. Tal es el contenido de verdad de la técnica moderna, que no deja en pie ni dioses ni templos pero que se esconde incesantemente bajo la apariencia engañosa de los nuevos ídolos: el alejamiento extremo del Principio, la precariedad extrema, el paisaje de las ruinas en el que se necesita que las simples diferencias se mantengan de pie.

Esta conciencia, que ha reconocido lo ilusorio, la mixtificación y la ruina del pensamiento historicista, de la ciencia moderna y de la técnica, de la voluntad de poder del hombre occidental, es la imprescindible orientación para cualquier camino ulterior, quizá para retomar el misterio que, para los modernos, se ha vuelto, necesariamente, la Tradición y que debe resguardarse como semilla de un «nuevo inicio»[34]. Esta conciencia es también un esquí espiritual, tal y como Evola lo ha demostrado con abundantes detalles analíticos, al observar la degeneración del gusto y de la moral moderna, y ha llamado la atención sobre lo que parecerían aspectos marginales que, a su vez, correctamente interpretados, constituyen un índice del grado y de la forma de dicha disgregación.

Desde este punto de vista, la exploración incomplaciente del interminable paisaje de ruinas de la modernidad que Evola hace en sus escritos se aproxima a rasgos análogos de la obra de Spengler, Jünger, Benn y Keyserling, y el cuadro que resulta de intercalarlos es coherente y unitario. Evola se encuentra perfectamente «a la altura» de los tiempos y habla con un lenguaje filosófico que frecuentemente se anticipa a la cultura de los empleados del trabajo, enredados con sus pertinaces

prejuicios ideológicos. Y, de su canto, este pensamiento filosófico converge, en sus resultados especulativos, con la orientación tradicional, tanto quizás como el mismo Evola lo amerita[35]. No será este el caso si, para unos y otros, la respuesta de la cultura hegemónica se vuelve pesada, maligna y hostil, cloaca de silencio o de denigración, algo que apenas ha comenzado a comprenderse en los últimos años por parte de los pocos que han dado «testimonio» de la Tradición con su orientación:

> Si dejamos a los hombres de nuestro tiempo que hablen -con mayor o menor suficiencia o impertinencia- del anacronismo y de la anti-historia. [...] Si los abandonamos a su «verdad» y a tener una única cosa en mente: a mantenerse de pie en un mundo en ruinas. [...] Hacer visibles los valores de la verdad, de la realidad y de la Tradición a quienes hoy no quieren «esto» y buscan confusamente lo «otro», significa dar sustento a que no prevalezca la gran tentación, en la que la materia parezca ser más fuerte que el espíritu[36].

Notas

[1] M. Veneziani, *Julius Evola tra filosofia e Tradizione*, Roma: Ciarrapico, 1984, pp. 122 y sigs.

[2] J. Evola, *Scritti sull'arte d'avanguardia*, a cargo de E. Valento, Roma: Fundación Julius Evola, 1994.

[3] Y «la estupidez de estropear», a una Italia «futurista, únicamente bajo el espíritu de algunos *fascistas*, que descartan la idea de sustituir el puño por el sentido crítico que proclama, la cultura del deporte por la superioridad clásica y aristocrática, la jactancia por la alegría juvenil» (*Ibid*., p. 83).

[4] *Ibidem*.

[5] *Ibid*, p. 89.

[6] J. Evola, *A proposito di Dada*, en *Scritti sull'arte d'avanguardia*, p. 53.

[7] J. Evola, *Sul significato dell'arte modernissima*, en *Scritti* ..., p. 59.

[8] *Ibid*., p. 67.

[9] J. Evola, *Arte astratta*, Roma: Fundación Julius Evola, 1992, p. 12.

[10] Puede resultar interesante confrontar la «política cultural» evoliana de importar y difundir autores y temas del pensamiento europeo con la de Antonio Banfi, que fue un movimiento de intenciones ideológicas opuestas y estuvo destinado a tener una enorme repercusión en la cultura filosófica y estética italiana en los mismos años. Cfr. L. Bonesio, *L'ombra della ragione. Banfi lettore di Klages*, en: Varios autores, *Soggetto e verità*, Milán: Mimesis, 1996, para un análisis de la estrategia ideológicamente neutralizante de la lectura banfiana en la que se confronta con autores etiquetados como «irracionalistas».

[11] «Junto a las grandes corrientes del mundo existen también individualidades ancladas en las *tierras inmóviles* [...]. Ellos conservan la línea de la cumbre, no pertenecen a este mundo -esparcidos sobre la tierra, frecuentemente ignorándose

aunque, en adelante, estarán unidos invisiblemente y formarán una cadena infranqueable en el espíritu tradicional. [...] Es gracias a ellos que la Tradición está presente a pesar de todo». (J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Roma: Edizioni Mediterranee, 1988, p. 441).

[12] J. Evola, *Cavalcare la tigre*, Milán: Scheiwiller, 1971, p. 113.

[13] J. Evola, *Gli uomini e le rovine*, Roma: Il Settimo Sigillo, 1990, p. 100. Sobre el tema del trabajo, así como sobre el «demonio de la economía», Evola lo vuelve a retomar, particularmente en *Rebelión contra el mundo moderno*, en *El 'arco y la clava* y en *Los hombres y las ruinas*, subrayando su carácter de inevitable esclavitud: «Si ha habido una civilización de esclavos en grande, esa es exactamente la civilización moderna. Ninguna civilización tradicional vio a masas tan grandes condenadas al trabajo sombrío, desanimado, automático: esclavitud [...] que se impone anodinamente mediante la tiranía del factor económico y de la absurda estructura de una sociedad más o menos colectivizada. Debido a que la visión moderna de la vida, con su materialismo, ha hecho desaparecer cualquier posibilidad de conferir al destino propio algo transfigurador, de ver un signo y un símbolo; así, la esclavitud de hoy es la más tétrica y desesperada de cuantas se hayan conocido» (*Rivolta*..., pp. 143-144).

[14] J. Evola, *L'Operaio nel pensiero di Ernst Jünger*, Roma: Edizioni Mediterranee, 1998, p. 87.

[15] Cfr., en particular, *Junto al muro del tiempo* (que, como se sabe, fue traducido por Evola al italiano con el pseudónimo de Carlo D'Altavilla para la editorial Volpe) y, en general, la obra aparecida después de la Segunda Guerra Mundial.

[16]- *Ibid*., p. 121.

[17] «Para el caso, es necesario también considerar que, entre los antagonistas en lucha, existen en cambio quienes pueden representar lo elemental propiamente, con su valencia negativa y oscura, que corresponden al uso terrible de cualquier posibilidad ofrecida por el mundo de la técnica para sojuzgar no sólo la fuerza material, sino también al hombre». (*Ibidem*.).

[18] *Ibid*., p. 124.

[19] *Ibid*., p. 125.

[20] Se refiere al célebre inicio de la *Dialéctica del iluminismo* de Horkheimer y Adorno, pero sobre todo a las profundas consideraciones de S. Quinzio en *Mysterium iniquitatis*, Milán: Adelphi, 1995. Sobre el tema de la siniestra luz de la modernidad en relación a la desacralización de la realidad, y de la naturaleza en particular, cfr. L. Bonesio, *La terra invisibile*, Milán: Marcos y Marcos, 1993.

[21] Para la discusión de estos términos en relación con la perspectiva evoliana, cfr. L. Bonesio, *Geofilosofia del paesaggio*, Milán: Mimesis, 1997.

[22] Para más contribuciones a propósito de esto, cfr. J. P. Lippi, *Julius Evola et la pensée traditionnelle*, en *Julius Evola*, Lausana: L'Age d'Homme («Les Dossiers H»), 1997, y G. Ferracuti, *Modernità di Evola*, en *Futuro Presente* (*Julius Evola*), 6, 1995; P. Di Vona, *Evola, Guénon, Di Giorgio*, Borzano: SeaR, 1993.

[23] M. Veneziani, *op. cit.*, p. 152.

[24] P. da Lippi, *op. cit.*

[25] Con la sobresaliente excepción del segundo Heidegger.

[26] J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, pp. 132-133. Sobre la fidelidad como principio de responsabilidad más trascendente, cfr. *Cavalcare la tigre*, p. 222.

[27] Una referencia explícita al «último hombre» nietzscheano se encuentra en *Cavalcare la tigre*, p. 34 y siguientes.

[28] J. Evola, *Gli uomini e le rovine*, p. 19.

[29] *Ibidem.*

[30] Sobre el tradicionalismo, véase, por ejemplo: *Gli uomini e le rovine*, pp. 198-199.

[31] *Ibidem.* Esta consideración debe redimensionar la preocupación de Veneziani acerca del peligro *solipsista* de Evola: «Esta trampa se propone claramente cuando Evola indica la vía a seguir para permanecer de pie entre las ruinas, y señala entre las orientaciones existenciales y metapolíticas del hombre *diferenciado* y fiel a la Tradición, que lo que sostiene su patria debe ser la Idea, no la patria real en la que se vive» (*op. cit.,* p. 122).

[32] Dejando de lado la cuestión -teóricamente poco relevante-, y en cuyo caso haya sido un conocimiento efectivo (aunque no sea forzosamente una «iniciación») de los principios y de la doctrina tradicional. El más interesante, debido a la extraordinaria importancia de su pensamiento, es el caso de Heidegger. Controvertido también es el caso de Jünger: para Evola y otros (Q. Principe, por ejemplo), él no había tenido orientaciones tradicionales precisas. Según otros estudiosos, Jünger había conocido, por intermediación de Eliade, el pensamiento de Guénon y de Gurdijeff, y demostró un conocimiento preciso tradicional e iniciático (así, alude recurrentemente a la figura del Nigromante). Cfr., por ejemplo, M. Freschi, *Jünger ed Evola: un incontro pericoloso*, introduzione a *L'Operaio nel pensiero di Ernst Jünger.*

[33] Por lo demás, con una interpretación profunda de W. Benjamin, sobre todo en el ensayo sobre Franz Kafka (en *Angelus novus*, tr. italiana de R. Solmi; Turín: Einaudi, 1962). El hombre diferenciado de Evola «sabe que en una civilización como la actual es imposible restaurar la estructura que, en el mundo de la Tradición, daba un sentido a la existencia» (J. Evola, *Cavalcare la tigre*, p. 211).

[34] La expresión es de Heidegger. «El problema esencial es más bien el de la medida en que pueden existir relaciones de continuidad entre el mundo que muere y el mundo que puede nacer: esto es, si un mundo podrá continuar en el otro. La concepción predominante de la antigua enseñanza tradicional es que, de hecho, una especie de hiato separa a un ciclo del otro: no sería una progresivo solución y recomienzo, sino un nuevo inicio, una mutación brusca, correspondiente a un hecho de orden divino o metafísico» (*Rivolta...*, pp. 440-441).

[35] Sobre la convergencia de las indagaciones evolianas con la filosofía del nihilismo, cfr. G. Malgieri, *Modernità e tradizione. Aspetti del pensiero evoliano*, Roma: Il Settimo Sigillo, 1987.

[36] J. Evola, *Rivolta...*, p. 442.

La recepción internacional de *Rebelión contra el mundo moderno*

Giovanni Monastra

Rebelión contra el mundo moderno, la principal obra de Julius Evola escrita antes del segundo conflicto mundial, tuvo en Italia no más de diez reseñas, todas ellas de modesta difusión[1]. Este «estudio de morfología de la civilización y de filosofía de la historia», original, en cierto modo, en el panorama cultural italiano, «pasó casi desapercibido»[2] para la cultura oficial del régimen fascista. Incluso autores como Croce, Spirito, Volpicelli, Aliotta, Sciacca, Thilgher, que encontraron interesante, en otros momentos, el pensamiento de Evola, reconocieron, al menos, su rigor intelectual y su vasta cultura.

Entre los estudiosos, la única excepción de relieve fue **Filippo Burzio**[3], quien confirmó la «seriedad de Evola» y la profundidad de las argumentaciones contenidas en Rebelión. Este silencio casi absoluto podría haber sido utilizado instrumentalmente para demostrar el escaso valor de la obra. Si algunos de los que han hablado positivamente la compararan con la recepción que tuvo internacionalmente, no contradirían el juicio definitivo dicho por ellos mismos Nos parece, por lo tanto, más realista y exhaustivo dar otras explicaciones menos superficiales. De hecho, el ambiente intelectual italiano era, en los años treinta, menos receptivo aún que el de la posguerra en su confrontación con el pensamiento evoliano y su radical propuesta antimoderna, "tradicional".

Ni la cultura fascista -surcada por reverberaciones vitalistas, futuristas, nacionalistas y del idealismo gentiliano; tributaria también de pesadas e inconfesables deudas con la ideología jacobina y con los mitemas de la Revolución Francesa- ni la cultura democrática -estrechamente ligada al pensamiento iluminista y, de manera más general, a la trasformación ideológica operada por el Renacimiento- eran capaces de ponderar a un estudioso que confería, drásticamente, otra dimensión al valor de la Historia, el Progreso, la Ciencia, el Humanismo, la Modernidad y la Nación. Su cultura aristocrática, cultura de la calidad y de la forma, vinculada a grandes filones doctrinarios europeos[4], entonces apenas percibidos en Italia- resultaba para muchos muy poco política y casi incomprensible. Ni el optimismo general de la época, justificado por el historicismo transversal de la dicotomía fascismo-antifascismo; ni su interés por el

problema de la decadencia; ni su énfasis en lo sagrado; ni la trascendencia, el imperio y la jerarquía; ni la realeza sobrenatural contenida, patrimonio de la Tradición y para nada sobrepuesta; ni el sometimiento al juicio de los individuos o de la historia divinizada, fueron resultado de un debate filosófico que hubiera parecido anacrónico.

Los críticos mismos del historicismo eran antípodas de la idea de universalidad e impersonalidad propugnada por Evola. Se trataba de "relativistas" que declinaban los paradigmas de la "modernidad" de manera diversa, pero que siempre resultaban cualitativamente homogéneos -en sus trazos fundamentales- a los de sus adversarios. No obstante, los católicos, los menos alejados aparentemente a la concepción espiritual del autor de Rebelión contra el mundo moderno, no refutaron la visión "ecuménica" en el campo metafísico-religioso ni olvidaron las pesadas invectivas y críticas con las que, a su vez, confrontó el cristianismo apenas siete años antes[5]. En definitiva, Evola, en tanto estudioso de la Tradición y como pensador y analista de la crisis de la modernidad, fue segregado forzosamente: así lo quería el llamado "espíritu del tiempo".

Frente a tal situación, el impacto de su nombre y de las ideas que defendió fue de distinta magnitud en ambientes culturales relevantes fuera de Italia, y suscitó un interés creciente, fenómeno que culminó con la publicación -un año después de la edición italiana- de la traducción alemana en 1935 de *Rebelión contra el mundo moderno*[6]. Pocos de sus críticos saben o recuerdan que Evola mantuvo durante mucho tiempo relaciones con autores como **Schmitt**, **Eliade**, **Junger**, **Spann**, **Heinrich**, **Woodroffe**, **Altheim** y muchos otros, algunos de los cuales conocieron Italia gracias a él, lo que contribuyó de des-provincializar la cultura. De ellos y de muchos otros, en muchas ocasiones, recibió pruebas de estima en el plano del valor intelectual, valor que recientemente fue confirmado por la inclusión del pensamiento de Evola en una obra de elevado nivel académico dedicada a distintas corrientes filosóficase[7]. Aunque las reseñas de *Rebelión* parecen escasas[8] hacen justicia frente a tantos juicios precipitados y que toman partido sobre la presunta inconsistencia cultural de las posiciones evolianas. Se debería más bien denunciar la miopía de muchos "intelectuales" italianos, intolerantes hacia la diversidad radical, que la perciben quizá más como un problema potencial o como un peligro para las ideas "oficiales" -consolidadas y reafirmadas y en las que desean seguirse moviendo- que como un término útil para confrontar y verificar el bagaje propio de valores y convicciones.

En cuanto a la sensibilidad que imperaba en este ámbito, el mundo francés de los años treinta, por ejemplo, se mostró mucho más abierto y dinámico que el italiano, y dio espacio para el debate de todas las posiciones que surgían en su seno. Pensemos en la atención que recibió -entre intelectuales lejanísimos a su formulación doctrinaria, desde Gide hasta Drieu La Rochelle- el testimonio del principal exegeta del pensamiento "tradicional" en el siglo veinte, **René Guénon**, que en ciertos aspectos era más radical que el de Evola en su condena al mundo moderno, y que llegó a influir en el pensamiento de algunos médico-filósofos transalpinos[9].

Al introducir las cuatro más importantes reseñas que se escribieron sobre *Rebelión* consideramos oportuno, en primer lugar, ubicar a los autores, René

Guénon (1886-1951), Gottfried Benn (1888-1956), Mircea Eliade (1907-1986) y Ananda Coomaraswamy (1877-1947), en el marco de sus relaciones con Evola. Muchas noticias que sucedieron en torno a ellos están referidas en *El camino del cinabrio*[10], el texto que describe el itinerario intelectual del estudioso italiano, pero hay que observar que, en este libro, Evola demuestra una reserva poco común, y evita enfatizar la importancia de su reconocimiento internacional; llega incluso a omitir algunas alusiones lisonjeras. En algunos casos parece haber olvidado o busca ignorar los juicios positivos expresados en torno a su actividad cultural y, en particular, acerca de su *Rebelión*.

René Guénon

El estudioso italiano inició su prolongada relación epistolar con Guénon hacia finales de los años veinte, por sugerencia de **Arturo Reghini**[11], el teórico más importante de la re-actualización de la espiritualidad romana e itálica (pitagórica en particular), y quien polemizó con el cristianismo por considerarlo un culto "exótico", extraño a la ancestral cultura italiana.

En su larga actividad como observador atento de los fermentos antimodernos, Guénon frecuentemente se interesó por la producción intelectual de Evola[12]. La "breve", pero densa reseña que le dedicó[13] es muy significativa. El pensador demuestra que comparte plenamente la estructura teórica que está en su base, tanto, que no reconoce "el merito y el interés" y llama "en forma particular la atención de todos aquellos que se preocupan por la crisis del mundo moderno". La discrepancia parece provenir por la interpretación de fenómenos singulares. Su escasa reserva expresada concierne a los juicios diferentes formulados por los dos autores acerca de aspectos de la realidad tradicional, así como a las relaciones entre el sacerdocio y la realeza, al valor espiritual del pitagorismo y al rostro verdadero del budismo primitivo, mientras que parece algo marginal la observación guenoniana sobre la discutible utilización del término "Sur" que en *Rebelión* señala cierta tradición opuesta al "Norte".

Nos limitaremos, por lo tanto, a comentar las tres críticas principales. Es evidente que existía pleno acuerdo entre Guénon y Evola sobre la función preeminente que desempeña la autoridad espiritual y a cuyo valor debe sujetarse el poder temporal (gestión de las funciones militares, político-administrativas y jurídicas). Los dos aspectos son distintos pero no están separados. En el estadio original de la comunidad humana ambos coincidían en la misma figura, el Rey-Sacerdote. Después sobreviene la escisión, en épocas diferentes y en países distintos, lo que da lugar, como en la India, a la casta sacerdotal y a la guerrera (de la cual provenía el rey): la primera se vuelve depositaria formal de la autoridad espiritual, y la segunda, al menos en la norma, sólo del poder temporal. De aquí nace el diferendo entre Evola y Guénon. Este último (de manera análoga a Coomaraswamy, como veremos más adelante), critica al estudioso italiano, quien tiende a invertir lar elación entre los dos grados jerárquicos, y reconoce, bajo cierto contexto, la superioridad de la espiritualidad real, viril y solar respecto de la sacerdotal, menos auto-centrada. Evola afirmaba que tanto el rey como el sacerdote, al provenir de la escisión de una figura originaria, mantenían una relación directa con la esfera de lo Sagrado: uno a través de la Acción y el otro a través de la Contemplación. Escribía que, de hecho, como atestiguaba el *Bhagavad-*

gita, «*la acción es la vía* [...] *hacia el cielo y hacia la liberación*»[14], y que tenía por sí misma una dimensión metafísica en el contexto de la realidad tradicional y jerárquica. Al subrayar la mayor propensión de los occidentales por la esfera de la acción, Evola buscaba dar a la luz una metafísica de la acción que constituye una vía autónoma, ortodoxa, hacia la trascendencia, practicable incluso en un contexto no oriental. Además, no se puede negar, aparte de lo mismos ejemplos referidos por Evola en *Rebelión*, que en los más antiguos *Upanishad*, el *Brhad-aranyaka* y la *Chandogya* [15], se describen diálogos en los que un sabio de la casta guerrera da enseñanzas del más alto rango a los brahamanes en el campo de las ciencias sapienciales (por ejemplo, la doctrina del atman). Esto tal vez puede reflejar una situación fluida todavía, espejo de una escisión paritaria del polo primordial real-sacerdotal y, por lo tanto, del saber y de los poderes que les son inherentes.

En definitiva, el desacuerdo entre Evola y Guénon (y también con Coomaraswamy) concierne a la sola posibilidad, propia de la casta real-guerrera en el *kali-yuga*, de reintegración directa, sin mediación, a la dimensión de lo sagrado, con la capacidad, consecuentemente, de desempeñar una función pontificia, lo que coloca al mundo sacerdotal en una posición espiritualmente subordinada.

Otro punto de divergencia se refiere al pitagorismo. De hecho, Guénon lo consideraba «*una restauración, en forma novedosa, del antiguo orfismo*»[16], doctrina sapiencial que se mantuvo vigente bajo un perfil tradicional, mientras que a Evola le parecía un fenómeno espiritual de valor sospechoso. Guénon encontraba en el pitagorismo una «*vinculación evidente con el culto délfico del Apolo hiperbóreo*», y consideraba que tenía «*una filiación continua y regular con las más antiguas tradiciones de la humanidad*»[17], una "readaptación" de expresiones tradicionales precedentes en una época de crisis espiritual, el siglo VI a. de C.[18]. La temática es demasiado compleja y requeriría de una profundización más amplia que no es posible hacer en este espacio. Nos limitamos a observar que, dada la presencia indudable de componentes doctrinarios «apolíneos» de los que habla Guénon, a nuestro parecer, esto último debe haberse individualizado en el verdadero núcleo del pitagorismo, sin dejarse desviar por elementos espurios, como parece suceder en el caso de Evola, quien estaba convencido de la peligrosa ambigüedad presente en esta doctrina sapiencial que, según él, debió haber ejercido una influencia negativa en ciertas modalidades del orfismo.

Por lo que toca, en fin, a la realización espiritual enunciada por el príncipe Siddharta, vemos resurgir la antigua aversión de Guénon por el budismo, al que llegó a considerar anti-metafísico si no es que anti-tradicional. Sabemos que tal interpretación fue en parte revisada y corregida, en los años treinta, después de haber conocido los estudios de Ananda Coomaraswamy (y de Marco Pallis) sobre el budismo de los orígenes[19]. Sin embargo, en el caso de esta reseña de Guénon, se debe subrayar que el "elogio" evoliano a la doctrina budista « «*ddesde el punto de vista tradicional, no se comprende en absoluto*». En este caso, fue mérito del propio Evola haber particularizado de modo autónomo, y mejor aún que Guénon, los rasgos "verdaderos" del budismo, sin caer en el error de confundir la doctrina originaria con algunas degeneraciones posteriores, a las que se opuso un maestro como Shankaracharya. Para tal propósito, sería oportuno recordar el papel no del todo marginal que tuvo Evola en la correcta difusión de la doctrina budista en

Occidente, frente a las numerosas mixtificaciones y malentendidos de diverso género, debidas frecuentemente a los mismos orientalistas europeos quienes, consciente o inconscientemente, acabaron por construir un "budismo" fantasioso, fruto de su propia visión humanista y sentimental del mundo del espíritu. Y esto podría valer incluso para otras doctrinas sapienciales, desde el taoísmo hasta el hermetismo, de las que encontramos en *Rebelión* sintéticas pero puntuales referencias, desarrolladas por el autor en los textos dedicados específicamente a tales doctrinas.

Volviendo a la función desempeñada por el tradicionalista italiano en la recepción del budismo en el seno de nuestra área cultural, y en particular referencia a su obra *La doctrina del despertar*[20], queremos añadir cierta información adicional interesante, presentada en años recientes (1994) en la obra de un experto en estos temas, el estudioso escocés **Stephen Batchelor**[21]. Él ha analizado el fenómeno de la adhesión de numerosos occidentales al budismo, frecuentemente acompañada de una emigración no sólo espiritual al Oriente. En especial, refiere que en la isla de Ceilán fueron ordenados novicios el 24 de abril de 1949 dos ingleses, uno de los cuales, anota, conocía la obra del tradicionalista italiano. Se trata de «*Osbert Moore y de Harold Musson, dos ex-oficiales del ejército que se interesaron por el budismo que se desarrolló en Italia durante la guerra, al leer* La doctrina del despertar *del estudioso del esoterismo Julius Evola*»[22]. Al propio Musson debemos la excelente versión inglesa de este texto evoliano[23], que, como escribe en el prefacio (abril de 1948), «*retoma el espíritu del budismo en su forma original*» con una «*aproximación libre de compromisos*». De manera significativa, el traductor añadía que el «*significado real de este libro, reside, no obstante* [...] *en su valentía al aplicar en la práctica la doctrina presentada*»[24], en referencia directa al propio itinerario espiritual, un año antes del noviciado en Ceilán.

Continúa Batchelor: «*Moore y Musson adoptaron, respectivamente, los nombres de Nanamoli y Nanavira, y al año siguiente recibieron la ordenación plena del bhikkhu en Colombo. Ambos se volvieron doctos estudiosos del pali.* [...] *Nanavira* [Musson] *se retiró a una remota ermita en un bosque cercano a Matara, en el sur de la isla. Al no poder dedicarse a la práctica meditativa intensa debido a una enfermedad crónica, Nanavira se concentró en la comprensión del dharma, tal y como lo presentaba Buda en el Canon pali*»[25]. Nanavira murió en 1965. En 1987 sus escritos fueron compilados en el volumen *Clearing the Path*. Evola sabía que Musson -al que erróneamente cita como Mutton en *El camino del cinabrio*[26], se había retirado al Oriente después de leer su libro sobre el budismo, en busca de algún centro espiritual en el que pudiera cultivar la disciplina ascética, y se lamentaba de no haber sabido nada más de él. Nanavira había roto todos los puentes con Occidente.

Gottfried Benn

El encuentro con el poeta y médico alemán **Gottfried Benn**[27], exponente de la *Revolución Conservadora*[28], ocurre en 1934, año del primer viaje de Evola por Alemania[29], donde dicta una conferencia en la Universidad de Berlín, pronuncia un discurso en el prestigioso *Herrenklub* de la misma ciudad y da otra conferencia en Bremen, en un encuentro internacional de estudios nórdicos. Evola encontró en los círculos aristocrático-conservadores su "ambiente natural". Al reseñar, en clave muy positiva, *Rebelión contra el mundo moderno*[30], «libro exclusivista y

aristocrático», el escritor alemán señala un doble mérito. La obra, que califica de una «importancia excepcional», amplía en los lectores "los horizontes de casi todos los problemas europeos de acuerdo con nuevas orientaciones hasta entonces ignoradas o que se mantenían ocultas, y que, al leerlas, se podía ver a Europa de una manera distinta", además de combatir eficazmente la "filosofía de la historia", y todas las formas del pensamiento hegemónico de le época en Alemania, a las que fueron inmunes solamente Goethe y Nietzsche. Benn saca a la luz, con especial vigor, el esfuerzo evoliano que buscaba denunciar lo que había caracterizado a la historia humana después de la separación de la esencialidad y del rigor del mundo primordial, del abandono del Centro metafísico y de la inercia hacia la periferia que se llevaba a cabo con la coartada de la "historia". En contra del horizontalismo de la concepción moderna del mundo y de la vida, concepción que reduce todo a una sola dimensión, Benn asume y hace plenamente suya la doctrina vertical de las "dos naturalezas", *ser y devenir*, típica de cualquier sociedad tradicional, y a la que Evola dio forma en su fresco metahistórico.

Quien conozca al Benn nihilista, ateo, atraído entonces por los aspectos más monstruosos y deformes de la realidad --hasta el límite, incluso, de la necrofilia[31]--, podría quedar desconcertado por su adhesión plena y completa a la visión "tradicional" del mundo, donde lo Divino y la Trascendencia constituyen los aspectos ontológicos que fundan todo. Pero no hay que olvidar, por una parte, el rechazo a la historia, al utilitarismo, a la ciencia cuantitativa, al mecanicismo, que ya estaban presentes en él en ese tiempo, un poco bajo la influencia de Nietzsche, algo que Ferruccio Masini definió como el «"paso -madurado al iniciar los años treinta- del Benn 'dionisíaco' [...]al Benn apolíneo de espíritu constructivo (*konstruktiver Geist*)»[32] como resultado de un proceso interior, vivido como "superación del nihilismo". Experimentó una profundización transfigurante que lo condujo a la inversión del signo de muchos aspectos propios de su propio universo: atravesó lo inferior y se elevó hacia el Olimpo. Así, en sus escritos teóricos y en su poesía, donde había comenzado con la exaltación de los elementos inflarracionales, monstruosos y ctónicos, se perfila una siempre más clara percepción de un luminoso orden metafísico, no teístico, donde forma y estilo constituyen los elementos centrales, estructurales, en un contexto de fuertes sugestiones eckhartianas e, incluso, taoístas (véase, por ejemplo, la temática del sabio desapegado del mundo).

Su estudio sobre *Goethe y la ciencia natural*[33], de 1930, constituye un ejemplo significativo de este nuevo interés por la morfología trascendental, por el pensamiento tipológico-arquetípico, por la visión holística de la realidad. Todos ellos aspectos propios del pensamiento goethiano, pero que Benn hizo suyos, y en los que reconocía a la Naturaleza en su verdadera esencia, después de la mixtificación positivista: realidad dinámica hecha de inmanencia, en la que se vuelve activa y operante la trascendencia[34]. Todo esto es transfigurado por la existencia misma que, lejos de ser una suma de horrores y deformidades enfermas, no aspira a otra cosa más que a trascender. «Cualquier vida v quiere más que la vida»[35], y exige armonía, estilo, mesura en sentido cualitativo. Es el arquetipo dórico que retorna, en esencia, entre el acero y las altas temperaturas del

interregno del espíritu. «La época de la que habla Benn, a la que llama oresteica, no es propiamente una época histórica sino, por el contrario, un trascender el tiempo y por cuyo efecto el mundo se convierte en una construcción espiritual, una apreciación trascendental»[36].

Se podría ver, por lo tanto, que existían diversas premisas positivas para la aceptación plena -por parte de Benn- de las ideas expuestas por Evola. Pero, más bien, podríamos pensar razonablemente que la lectura de Rebelión contra el mundo moderno contribuyó a reforzar su proceso de clarificación y reorientación hacia lo Alto, y que se verificó en el alma del poeta alemán durante los años treinta.

Por otra parte, no se trató de un interés momentáneo y superficial. De hecho, encontramos en otros escritos de su obra en prosa explícitas referencias positivas al pensamiento de Evola. Así, reconoce su deuda hacia *Rebelión*, en cuyas ideas se había inspirado al escribir un ensayo en honor del poeta Stefan George[37], , o alude a "la síntesis gibelina" propugnada por Evola, cuando afirma que «el águila de Odín vuela al encuentro del águila de la legión romana»[38], eficaz metáfora de la síntesis del germanismo y la romanidad, dos aspectos complementarios del mundo indoeuropeo en la visión del estudioso italiano.

Mircea Eliade

Más próximo que Benn a los intereses evolianos fue ciertamente el famoso historiador rumano de las religiones **Mircea Eliade**[39], a pesar de que no se adhirió plenamente a la concepción del mundo "tradicional", a diferencia de Guénon y de Coomaraswamy. Así se expresa de Evola: «Admirábamos la inteligencia y, sobre todo, la densidad y claridad de su prosa. Al igual que René Guénon, Evola presuponía una tradición primordial en cuya existencia yo no puedo creer, y a la que juzgo de carácter ficticio, no histórico»[40].

La relación entre Evola y Eliade se inició antes de la partida de este último hacia la India, en donde permanece de 1928 a 1931. Su correspondencia epistolar se mantendrá durante muchos años[41], aunque con posterioridad siguió un distanciamiento parcial, al menos sobre ciertos temas. Como estudiante, Eliade ya había leído algunos libros de Evola en 1927[42] y le había impactado uno de sus artículos aparecido en *Bilychnis*, revista bien conocida por él. Se trataba de *El valor del ocultismo en la cultura contemporánea*[43], artículo que comentó en las páginas del diario "Cuvântul"[44], lo que demostraba de manera oficial su interés por la temática tratada por el estudioso italiano, interés que hacia finales de los años cuarenta fue más vivo. Después modificó sus posiciones -sea por convicción o por estrategia de supervivencia- y ocultó algunas referencias doctrinarias previas[45]. Se conocieron personalmente en 1938, en ocasión de un viaje de Evola a Bucarest, y fue el filósofo Naë Ionesco -maestro de Eliade- quien propició el eincuentro[46].

A pesar de lo acertado de los comentarios en general que aparecen en la reseña de *Rebelión contra el mundo moderno*, «explicación del mundo y de la historia de una grandeza fascinante», hecha con el rigor del "filósofo"[47], , no podemos dejar de señalar como algo insensato la afirmación de que «*Evola se sitúa en la línea cultural de Gobineau, Chamberlain, Spengler y Rosenberg*», puesto que su morfología de la historia resulta abismalmente lejana no sólo de la visión irracionalista y vitalista, sino

incluso positivista y biologicista, que caracterizó los escritos de los autores citados. Por otra parte, Eliade resalta más claramente que Evola se adhiere a una visión "tradicional" de la vida, cuya finalidad verdadera es la integración a una dimensión que trasciende la simple "vida", esto es, que la dimensión de lo sagrado logra irradiar la realidad toda. Por lo que los nombres citados, que parecen fuera de lugar, caracterizan la inconstancia y la incongruencia en la lógica de ciertos pasajes que algunas veces emergen en la obra eliadiana.

Ananda K. Coomaraswamy

Mientras que las relaciones entre Evola y sus anteriores comentaristas están bastante documentadas, las del estudioso italiano y el doctrinario tradicionalista angloindio **Ananda Kentish Coomaraswamy**[48] resultan difíciles de reconstruir. En *El camino del cinabrio* Julius Evola no hace ninguna referencia a Coomaraswamy, autor que, a diferencia de otros, casi no cita en sus escritos, pese a ser un riguroso exponente del pensamiento tradicional. Esto no obstante que, como lector regular de *Etudes Traditionnelles*, donde aparecieron numerosas traducciones de textos de Coomaraswamy, Evola debía haber conocido bastante bien su pensamiento. De forma tal que resulta incomprensible el silencio que guardó en torno a él. En primera instancia, y en otra vertiente, podríamos hacer referencia a la biografía, cuidadosa y bien documentada, que Roger Lipsey dedicó a la vida del gran exegeta del arte tradicional, *Coomaraswamy: His life and work*[49]. Este libro, no obstante que brinda al lector un conocimiento marginal y trata solamente aspectos culturales del estudioso angloindio, ignora cualquier relación con Evola. Tal ausencia absoluta de contactos parecería mucho más extraña si pensamos que ambos tuvieron conocidos comunes, como René Guénon o **sir John Woodroffe** (Arthur Avalon), que pudieron haber mediado entre ellos, dado que el ambiente de los "tradicionalistas"era tan modesto numéricamente, que hubiera resultado útil tener una red de relaciones con todos los que estaban interesados por esa visión. Recientemente, una información proporcionada por el hijo de Ananda Coomaraswamy, el doctor Rama, un connotado cirujano, pero también un aguerrido tradicionalista católico, ha llenado esta laguna: así, nos hemos enterado que, como era lógico, Coomaraswamy y Evola mantuvieron una vasto intercambio epistolar que parecía perdido o que era prácticamente inencontrable. Igualmente, Evola le envió en los años treinta, además de *Rebelión contra el mundo moderno*, *La tradición hermética* y *El misterio del Grial*. El estudioso angloindio seguramente los leyó con interés, en especial *Rebelión*, con cuyas tesis de fondo a veces discrepa y a veces coincide. Encontramos ejemplos de ello en *What is civilization?*[50], *Autoritè spirituelle et pouvoir temporel dans la prospective indienne du gouvernement*[51], y en *Il Grande Brivido*[52], mientras que en su epistolario, *Selected letters of A.K. Coomaraswamy* , invita a su amigo, Martin D'Arcy --sacerdote católico y futuro provincial de los jesuitas de Inglaterra-- a leer *Rebelión contra el mundo moderno* [53] , y apunta un juicio de Evola, en una carta de 1941 al diario londinense *New English Weekly*[54].

Finalmente, en la revista fundada y dirigida por el notable poeta indio Rabindranath Tagore, *The Visva-Bharati Quarterly*, Coomaraswamy publica, en 1940, la traducción -hecha por su esposa **Luisa Runstein**, y que firma con el pseudónimo de Zlata (o Xlata) Llamas- de un capítulo de *Rebelión*, titulado *Hombre*

y Mujer, traducción que se convirtió en el primer escrito evoliano publicado en el área cultural anglófona[55]. Coomaraswamy añade algunas notas explicativas al texto[56] y redacta una breve presentación, lo que representa su único comentario orgánico -y elogioso- de la obra de Evola, aunque apunta dos objeciones. Critica al estudioso italiano por haber subrayado, inoportunamente, la pertenencia de Freud al pueblo hebreo, y por haber sobrevalorado el papel de la función real respecto de la sacerdotal, invirtiendo también, con la finalidad de apoyar sus tesis, el significado de una nota del texto hindú; *Aitareya brahmana*. Esto no le impide presentar *Rebelión* como un libro *fundamental y esencial*, apropiado tanto para el estudiante de antropología como para el indólogo.

La segunda crítica y que resulta complementaria a una similar hecha por Guénon, es la que ya se había delineado previamente, y en la que se enmarca el contexto de las relaciones entre la casta sacerdotal y la guerrera. Naturalmente, las argumentaciones de Coomaraswamy concernientes a la traducción son indiscutibles, debido a su autoridad y a su perfecto conocimiento de la lengua en la que están escritos los textos sagrados hindúes, por lo que constituyen una utilísima puntualización. La nota de la dirección de la revista, que aparece como apéndice al escrito de Coomaraswamy, refleja el pensamiento de **Tagore** sobre el "tradicionalismo" como concepción del mundo, y demuestra las notables diferencias entre las ideas del poeta indio -quien compartía muchos aspectos de la modernidad- y el de Evola (y de Coomaraswamy, ligado con Tagore sólo por una antigua amistad).

Podría parecer extraño que Evola no haya citado esta traducción al inglés, ya de por sí significativa, ni el elogioso escrito que la presenta, tanto más porque refiere los juicios expresados por un hombre de cultura a quien consideraba fundamental en su libro (caso análogo también a la omisión de la reseña escrita por Eliade). Recordemos que después de la guerra, Evola no pudo restablecer los contactos con Coomaraswamy, ya que este último murió en 1947, cuando el estudioso italiano se encontraba aislado en una clínica austriaca debido a la parálisis de sus extremidades inferiores producida por un bombardeo del que fue víctima en Viena.

Recientemente **Renato del Ponte** publicó once cartas escritas por Guénon a Evola entre 1930 y 1950[57], que proporciona alguna información que antes se desconocía. En la carta enviada el 28 de febrero de 1948, el estudioso francés escribe: «*Creo que ciertamente conoce la obra de Coomaraswamy, toda o al menos en parte; pienso que se enteró que su esposa había traducido algo de usted (me parece recordar que fue un capítulo de* Rebelión contra el mundo moderno*), que apareció poco antes de la guerra en el "Vishva Bharati Quarterly"*»[58]. Por lo que Evola conoció, al menos mediante Guénon, esta traducción inglesa, en donde se refiere de un modo muy vago a la revista, sin proporcionar la fecha precisa ni el lugar de edición, pero, salvo información recibida de otros y todavía no documentada, probablemente siempre ignoró que Coomaraswamy había comentado positivamente su libro. Ciertamente algunos (quizás el mismo Guénon, quien le había enviado a Evola en 1949 algunos consejos sobre las modificaciones que debía hacer a *Rebelión* a la luz de su reedición) le debieron haber hecho la misma crítica de Coomaraswamy sobre la cita errónea del texto hindú *Aitareya brahmana*, cita que desapareció en las

siguientes re-elaboraciones del libro: de hecho, en la segunda edición de *Rebelión*[59], ya no se encuentran huellas de esa frase, y que hemos apuntado con la finalidad de hacer más comprensible la enmienda enunciada por Coomaraswamy:

> «*Ahora la referencia está llena de significado, siempre debido a la misma idea. En la India, frecuentemente sucede que la función específicamente sacerdotal se confiaba a una persona distinta del rey, a un sacerdote que dependía del rey, que es el purohita. El purohita -llamado vien- protege sobrenaturalmente la vida y el dominio de su soberano: es como un fuego poderoso que lo rodea. El rey, consagrado y unido a su purohita -añade - logra la finalidad suprema de la vida, no muere de nuevo, es un triunfador. Ahora bien, en cuanto a que el rey debe venerar al purohita, éste -el sacerdote- está sólo frente al rey como una mujer frente al hombre. El rey, al establecerlo, pronuncia de hecho la misma fórmula tradicional que utiliza el esposo cuando está a punto de poseer a su esposa:* Yo soy aquello, tú eres esto, esto eres tú, aquello soy yo -yo soy el cielo, tú eres la tierra»[60].
>
> A veces, el sacerdote pronuncia estas palabras volviéndose al rey.

Pero más allá de algunos puntos criticables, inherentes a la complejidad de la reseña que presentamos (en especial los de Guénon y de Coomaraswamy), es evidente que el gran fresco del mundo de la Tradición trazado por Evola mantiene plenamente su dignidad y su compleja coherencia de acuerdo con las ideas a las que explícitamente se refiere: *Rebelión* expresa un "punto de vista" legítimo propio de un occidental de alma premoderna, totalmente *romana* en el sentido espiritual. Valen para él las palabras de Georges Vallin **Georges Vallin**[61], referidas en un contexto más amplio -más que las diferencias parciales entre las distintas doctrinas sapienciales- pero en cierta medida análogas a lo que Evola veía en otros exegetas de la Tradición, todos ellos vinculados, en ciertos aspectos, a ambientes histórico-culturales específicos. «*El arraigamiento de la perspectiva metafísica en una tradición espiritual determinada conlleva una diferencia en los modos de su formulación o de su expresión doctrinal, preservando, sin embargo, la unidad y la identidad profunda en las que nos permite colocarla en los límites de una óptica particular* »[62].

En el texto de Evola encontramos una *síntesis* original que logra, plenamente, poner de manifiesto la Unidad trascendente en la *multiplicidad* del mundo fenoménico: lo múltiple y lo Uno, devenir y ser, dos realidades armonizables sólo en la visión "tradicional", como lo ha revelado, entre otros **Agnes Arber**[63].

Se podría afirmar, por lo tanto, que la inevitable parcialidad de la obra evoliana, inherente a la "especificidad" de la dimensión de la que forma parte el hombre, refleja admirablemente la totalidad.

Notas

1- J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Hoepli, Milano, 1934. . Para consultar algunas de las reseñas véase la bibliografía de *Scritti orientativi e critici sul pensiero e l'opera di Julius Evola* contenida en el *Omaggio a Julius Evola*, a cargo de G. de Turris,

Volpe, Roma, 1973. , que permite apreciasr la resonancia de *Rivolta* en Italia antes de los años setenta, época en la que la conspiración del silencio -fascista primero, antifascista después- que rodeaba su pensamiento comenzó paulatinamente a debilitarse. No hay que olvidar la atenta lectura -fundamentalmente positiva y con escasas reservas- que hizo el gran abogado penalista **Francesco Carnelutti** cuando apareció la segunda edición (Bocca, 1951), y que publicó en su libro *Tempo perso*, Zuffi, Bologna, 1952, pp. 243-248.

2- Esto lo admitía el propio Evola en su autobiografía intelectual, *Il Cammino del Cinabro* (Scheiwiller, Milano, 1963, p. 148).

3- Reseña aparecida en: *Uomini, paesi, Idee*, Bompiani, Milano, 1937, reimpreso en el *Omaggio a Julius Evola* , pp. 71-75.

4- cfr. C.Boutin, *Politique et Tradition. Julius Evola dans le siècle (1898 - 1974)*, Kimé, Parigi, 1992 y P. Di Vona, *Evola, Guénon, De Giorgio*, Sear, Borzano, 1993.

5- Nos referimos a los artículos evolianos aparecidos en revistas como, por ejemplo, *Critica Fascista* (V, 15 dicembre 1927) y *Vita Nova* (III, novembre 1927) y al texto *Imperialismo Pagano* (Atanor, Todi-Roma, 1928), cuya idea anticristiana expresada en artículos anteriores y en otros trabajos análogos se presentaba en forma más completa y orgánica. Acerca de la polémica con el mundo católico italiano, emprendida desde los primeros escritos evolianos, véase el Apéndice a *Imperialismo Pagano*. Para las durísimas reacciones que provinieron desde fuera: cfr. los dos artículos *Un sataniste italien* y *Le "fasciste" Evola et la mission trascendentale de l'Eglise*, ambos escritos por Monseñor Jouin para la *Revue Internationale des Sociétés Secrètes*, aparecidos, respectivamente, en los números XVII, 4, 1928 e XVIII, 2, 1929.

6- *Erhebung wider die moderne Welt*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1935.

7- cfr. Varios autores, *La Filosofia*, a cargo de (4 vols.), UTET, Turín, 1995. . En el cuarto volumen, dedicado a las corrientes filosóficas modernas, en donde se analizan los argumentos del *Marxismo*, *Fenomenologia*, *Idealismo*, se encuentra también el *Tradizionalismo*, , a cargo de **Michela Nacci**, que en ese tiempo era estudiosa de los *pensadores de la crisis*: Naturalmente se puede observar que el tradicionalismo esotérico no es asimilable a las diversas filosofías profanas, de impronta individualista, pero, más allá de este problema, permanece como un nuevo evento que se evidencia. De hecho, por primera vez, un *equipo* académico reconoce la densidad doctrinaria y la dignidad intelectual de un grupo de autores, Evola en particular, de quien analiza específicamente la propia *Rebelión contra el mundo moderno*.

Aunque Nacci considera al estudioso italiano como alguien mucho menos "original" que Guénon, se abstiene de demonizarlo bajo cualquier circunstancia. De hecho, demuestra cómo el viejo lugar común que lo calificaba de "barón negro", racista y teórico de los terroristas de extrema derecha, fue en realidad un miserable expediente instrumental (argumentación ad hominem) para ocultar su verdadero valor intelectual, desacreditando más bien a la persona (cfr. G. de Turris, *Elogio e difesa di Julius Evola*, Mediterranee, Roma 1997).

8- Debe observarse que los comentarios más recientes sobre Evola solamente citan las reseñas de Benn y Guénon (tal es el caso de Marco Fraquelli, *Il filosofo proibito*, Terziaria, Milano, 1994, pp. 140-2), lo que demuestra la escasa información sobre el tema, por lo que he traido nuevamente a cuenta las de Eliade y Coomaraswamy junto a las otras más conocidas. Las reseñas fueron publicadas por quien esto suscribe en la revista "Diorama letterario" de Florencia, en los fascículos 120 de noviembre de 1988 y 145 de febrero de 1991, respectivamente, con la finalidad de que estén disponibles para quien quiera documentarse seriamente.

9- Véase, por ejemplo, la contribución del doctor Pierre Winter, médico residente de París, con el título *Cosa dovrebbe essere una medicina tradizionale* en Varios autores, *Medicina oficial y medicine herética*, a cargo de A. Carrel, Milán: Bompiani, 1950, pp. 365-411. Sobre la línea de pensamiento "guenoniana", encontramos también al más famoso acupunturista francés, el doctor Jacques André Lavier (cfr.. *Medicina china, medicina total*, Milán: Sugar Co, 1974 y *La acupuntura china*, Ed. Mediterranee, Roma, 1995).

10- J. Evola, *Il cammino del cinabro* cit., pp. 73, 81, 150-152, para las referencias principales.

11- Sobre Arturo Reghini (1878-1946) y el ambiente en el que operó, señalamos: R. Del Ponte, *Il Movimento Tradizionalsta Romano*, SeaR, Scandiano, 1987, y M. Rossi, *L'interventismo politico-culturale delle riviste tradizionaliste negli Anni Venti: Atanor (1924) e Ignis (1925)* en *Storia Contemporanea*, XVIII, 3, 1987. Para un conocimiento directo de sus escritos, puede ser una buena introducción: A. Reghini, *Paganesimo, Pitagorismo, Massoneria*, Mantinea, Furnari, 1986.

12- A parte de su *Rivolta contro il mondo moderno*, apuntamos otras reseñas de Guénon escritas sobre libros de Evola: *La Tradizione ermetica* ("Le Voile d'Isis", abril de 1931 -trad. italiana en *Forme tradizionali e cicli cosmici*, Ed. Mediterranee, Roma, 1973), de *Il Mistero del Graal* y *Il Mito del Sangue* (ambas reseñas aparecidas en *Etudes Traditionnelles*, abril de 1937 -trad. italiana y comentarios de A. Grossato in "Futuro Presente", 6, 1995).

13- Aparecido en "Le Voile d'Isis", mayo de 1934.

14- Véase el ensayo *Autorità spirituale e potere temporale*, en: Varios autores, *Introduzione alla Magia*, Ed. Mediterranee, Roma, 1971, vol. III, p. 357.

15- *Brhad-aranyaka-upanishad*, texto II (en particular, también: I, 14-15) e *Chandogya-upanishad*, textos VII y VIII.

16- R. Guénon, *La crisi del Mondo Moderno*, Ed. dell'Ascia, Roma, 1953, p. 31.

17- R. Guénon, *La crisi del Mondo Moderno* cit., p. 31.

18- R. Guénon, *Forme tradizionali e Cicli cosmici*, cit., p. 61.

19- R. Guénon, *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, Ed. Studi Tradizionali, Torino, 1965, p. 167, nota. 1, y P. Chacornac, *La vie simple de René Guénon*, Les Editions Traditionnelles, Parigi, 1958, p.112. . Sobre este punto resultan muy interesantes las noticias dadas por Marco Pallis en su artículo *A Fateful Meeting of Minds: A. K. Coomaraswamy and R.Guénon*, en *Studies in comparative religion*, XII, 3-4, 1978. Pallis, profundo conocedor del budismo, cuando decidió en 1939, junto con Richard Nicholson, traducir al inglés la la *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes* y *El hombre y su devenir según el Vedanta*, consiguió, con ayuda de Coomaraswamy, que los capítulos y pasajes sobre el budismo que habían juzgado anti-tradicionales fueran modificados por el propio Guénon para la versión inglesa. De Pallis véase también *René Guénon et le Bouddhisme*, en *Etudes Traditionnelles*, julio-noviembre de 1951.

20- J. Evola, *La dottrina del risveglio*, Mediterranee, Roma, 1995.

21- S. Batchelor, *Il risveglio dell'occidente*, Ubaldini, Roma, 1995.

22- *Ivi*, pp. 264-5.

23- J. Evola, *The doctrine of awakening*, Luzac and Co., Londra, 1951.

24- *Ivi*, p. IX

25- S. Batchelor, *Il risveglio dell'occidente* cit, p. 265. Del mismo autor véanse también los tres artículos sobre Evola y Musson-Nanavira, traducidos en la publicación mensual budista italiana *Paramita* (63 y 64, 1997, y 65, 1998). Según Batchelor, existían muchos puntos en común de su concepción del budismo entre el estudioso italiano y su traductor inglése.

26- J. Evola, *Il cammino del cinabro* cit., p.158.

27- Sobre la vida y la obra de G. Benn, véase el excelente ensayo de A. de Benoist, *Presenza di Gottfried Benn*, en *Trasgressioni*, V, 12, 1990. . Evola y Benn sostuvieron correspondencia epistolar desde 1930 (de Benoist, p.84)

28- Sobre la Revolución Conservadora, remitimos al lector a: A. Romualdi, *Correnti politiche e ideologiche della destra tedesca dal 1918 al 1932*, Ed. de L'Italiano, Roma, 1981, y A. Mohler, *La Rivoluzione Conservatrice*, Akropolis, Nápoles, 1990.

29- J. Evola, *Il cammino del cinabro* cit., p. 149. Desde ese momento comenzó a tejer un enjambre de relaciones con diversas personalidades del mundo alemán. Hace no mucho tiempo, Ernst Jünger recordaba, en una entrevista a Gennaro Malgieri, sus encuentros con Evola: «*Había ido un par de veces para encontrarme en Alemania, y mantuve con él una prolongada correspondencia Evola sostenía la importancia del mito y su supremacía sobre la historia: esto era el dato más interesante de nuestra afinidad*» ("Il Secolo d'Italia", 1° de noviembre de 1986). Véase también: A. Gnoli y F. Volpi, *I prossimi titani. Conversazioni con Ernst Junger*, Adelphi, Milano 1997, p.103, en donde asegura nunca haberse encontrado personalmente con Evola.

30- *Sein und Werden*, en *Die Literatur*, XXXVI, 1934-1935. Este ensayo aparece también en las Obras Completas de Benn publicadas por Limes Verlag en Wiesbaden, 1958-1961, tomo IV, p.251. Este es "el úlltimo texto en prosa publicado bajo el Tercer Reich" de Benn, a quien el régimen le prohibió publicar cuando sus ideas resultaron incompatibles con la ideología nacionalsocialista (L. Richard, *Nazismo e cultura*, Milán; Garzanti, 1982, p. 280). Recientemente se han tenido nuevas y relevantes pruebas sobre el interés de Benn por *Rebelión contra el mundo moderno*. El estudioso Francesco Tedeschi ha recuperado en el los Archivos Literarios Alemanes del Museo Nacional Schiller (Departamento de Manuscritos) tres cartas de Evola dirigidas a Benn, y que fueron publicadas y comentadas por Gianfranco de Turris en el boletín mensual "Percorsi" (anno II, Maggio 1998). año II, mayo de 1998). Las primeras dos son particularmente interesantes, y señalamos especialmente la de 1934. En ésta, del 20 de julio, el tradicionalista italiano le solicita a Benn el favor de revisar la versión alemana de *Rebelión contra el mundo moderno*, hecha por una persona de apellido Bauer, a quien se debe también la traducción de *Imperialismo Pagano*, porque lo consideraba la persona más calificada absolutamente para una tarea tan importante. Y escribía: «[...] *para mí es de la mayor importancia que la traducción sea lo más exacta posible a las ideas presentadas en el original*», y concluía: «*Me tomo la libertad de volver a Usted, en virtud de la absoluta competencia que, a mi juicio, posee sobre estas temas, y por el grandísimo conocimiento e inteligencia sobre las tradiciones que nos relacionan*». En la siguiente carta, del 9 de agosto, Evola hace referencia a la respuesta positiva de Benn, enviada el 27 de julio, y le agradecía cálidamente por haber aceptado revisar la traducción de *Rebelión*. No existe una confirmación de que esto haya pasado, ni Evola menciona este hecho en otra carta, la tercera encontrada en el archivo, y que le envió a Benn en 1955.

Pero los datos a nuestra disposición inducen a creerlo así. Podemos estar casi seguros que el poeta alemán contribuyó posteriormente, así sea mediante un empeño "silencioso" pero eficaz y calificado, a la difusión de la obra evoliana en Alemania.

31- Véase su compilación de poesías *Morgue*, Turín: Einaudi, 1971.

32- F. Masini, *Gottfried Benn e il mito del nichilismo*, Marsilio, Padova, 1968, p.60.

33- G. Benn, *Lo smalto sul nulla*, Adelphi, Milano, 1992, pp. 89-125.

34- G. Benn, *Lo smalto sul nulla* cit., p.102.

35- G. Benn, *Lo smalto sul nulla* cit., p.207.

36- Esto escribe Ferruccio Masini en su prefacio a G. Benn, *Aprèslude*, All'Insegna del Pesce d'Oro, Milano, 1963, p.13.

37- G. Benn, *Discorso per Stefan George* (1934), también recopilado en *Lo smalto sul nulla*, cit., pp. 163-176. La segunda parte de este escrito apareció en traducción italiana bajo el título *Epoca che viene, epoca della forma*, en el "Diorama Filosofico", en la página especial del diario "Regime Fascista" (2 de mayo de 1934), que estaba bajo la dirección de Evola (y que se reproduce también en la compilación "Diorama Filosofico", al cuidado de M. Tarchi, Edizioni Europa, Roma, 1974, pp. 63-66). Hay que señalar que la referncia a Alfred Rosenberg desapareció en la edición de la posguerra reimpresa por Adelphi (*Diorama Filosofico* cit., p.64 y *Lo smalto sul nulla* cit., p. 173)

38- G. Benn, *Lo smalto sul nulla* cit., p.161. Benn hace referencia al capítulo *Il mito delle Due Aquile* de la edición alemana, revisada y ampliada, de *Imperialismo Pagano* (Armanen-Verlag, Leipzig, 1933, que más tarde fue publicado en italiano en 1991 bajo el sello del Centro de Estudios Tradicionales de Treviso).

39- Mircea Eliade es un autor muy conocido, pero algunos aspectos de su vida y ciertas relaciones de tipo cultural e ideológico frecuentemente han sido ocultadas a propósito. Claudio Mutti, al analizar el compromiso político de algunos intelectuales rumanos de los años treinta, entre otros de Émil Cioran, ha demostrado inequívocamente que Eliade se adhirió a la Guardia de Hierro (cfr. *Le penne dell'Arcangelo*, con un extenso prefacio de P. Baillet sobre la doctrina de la acción del Movimiento Legionario Rumano, Milán: Barbarossa, 1994).

40- M. Eliade, *Les Moissons du Solstice. Memoire II 1937-1960*, Gallimard, Parigi, 1988, pp. 153-4 (trad. Italiana de la casa editorial Jaka Book, de Milán 1995).

41- M. Eliade, *Fragments d'un journal. II 1970-1978*, Gallimard, Parigi, 1981, p. 192. Algunas cartas de Evola a Eliade aparececen en: Varios autores, *Mircea Eliade e l'Italia*, a cargo de M. Mincu e R. Scagno, Jaka Book. Milano, 1986. . Sobre la relación Evola-Eliade, véase también el ensayo de G. de Turris, *L'"Iniziato" e il Professore*, en Varios autores, *Delle rovine ed oltre*, Pellicani, Roma, 1995, y a P. Baillet, *Julius Evola et Mircea Eliade (1927 - 1974): une amitie manquee*, en "Les Deux Etendards", I, 1,1988.

Hay que recordar que Eliade demostró un claro aprecio por Evola también después de la segunda guerra, y citó algunos textos como *La dottrina del risveglio* o *La Tradizione Ermetica*, siempre reconoció la validez de las investigaciones evolianas en el campo de las doctrinas sapienciales.

42- M. Eliade, *Les Moissons du Solstice...*, cit., p.153.

43- J. Evola, *Il valore dell'occultismo nella cultura contemporanea*, en "Bilychnis", XXX, 11, 1927; también aparece recopilado en J. Evola, *I Saggi di Bilychnis*, Edizioni di Ar, Padova, 1987, pp. 67-90.

44- «Cuvântul», III, 1° de dicembre de 1927. En este artículo, Eliade habla de Evola como un autor bien conocido por él, pues menciona la revista Ur y refiere distintas tesis que habitualmente trata el estudioso italiano, cuyo ensayo sobre el ocultismo demuestra, a su parecer, «*, comprensión del problema* [...] *claridad, originalidad*» (agradezco al profesor Roberto Scagno por haberme proporcionado una copia del artículo, y a Cristina Dascalu por la traducción).

45- Un testimonio parcial de tal interés se puede encontrar en *Fragmentarium*, Ed. de l'Herne, París, 1989. Se trata de una compilación de artículos aparecidos en los años treinta principalmente en "Vremea", y que fue hecha por el mismo autor. Desafortunadamente, es evidente la censura selectiva de los artículos que, en cierto modo, resultaban "embarazosos" para Eliade. Sobre los intereses de orden "tradicional" del propio Eliade, al menos a finales de los años cuarenta, se puede señalar un testimonio que R. Guénon expresa en una carta del 26 de septiembre de 1949: «*Eliade* [...] *está casi enteramente de acuerdo con la idea tradicional, pero no quiere hacerlo demasiado evidente en lo que escribe, porque teme entrar en colisión con las concepciones oficialmente aceptadas; esto genera una mezcla bastante desagradable* [...] *esperamos, por lo tanto, algún estímulo que contribuya a hacerlo menos tímido.*» (cit. in J. Robin, *René Guénon Testimone della tradizione*, Il Cinabro, Catania, 1993, p. 10).

46- J. Evola, *Il Cammino del Cinabro* cit., p. 152 y M. Eliade *Fragments d'un journal...*, cit. p.193. En ambos casos, los autores describen el episodio de manera análoga, pero los dos proporcionan un año equivocado: Evola da el de 1936, Eliade el de 1937. De hecho, los artículos escritos por Evola después de su viaje a Rumanía - donde conoció al jefe del Movimiento Legionario, Corneliu Codreanu- demuestran que el encuentro tuvo lugar en marzo de 1938 (cfr. *La tragedia della Guardia di Ferro romena: Codreanu*, in "La Vita Italiana", XXVI, diciembre de 1938). Casi todos los artículos evolianos sobre el tema fueron recopilados por C. Mutti en: J. Evola, *La tragedia della Guardia di Ferro*, Fondazione J. Evola, Roma 1996.

47- "Vremea", VIII, 382, 1935.

48- Para una ubicación del autor, en especial como estudioso del arte tradicional, cfr. G. Marchianò, *L'armonia estetica*, Dedalo, Bari, 1974, pp. 56-94, . Para un estudio más introductorio sobre su vida y su obra cfr. G. Monastra, *Ananda K.Coomaraswamy: dall'idealismo alla Tradizione*, in *Futuro Presente*, II, 3, 1993.

49- R. Lipsey, *Coomaraswamy: His life and work*, Princeton University Press, Princeton, 1977.

50- A. K. Coomaraswamy, *What is Civilization?*, Lindisfarne Press, Great Barrington, 1989, p.123.

51- A. K. Coomaraswamy, *Autoritè spirituelle et pouvoir temporel dans la perspective indienne du gouvernement*, Archè, Milano, 1985, p.10 (trad. francesa de *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*, New Haven, 1942)

52- A. K. Coomaraswamy, *Il Grande Brivido*, Adelphi, Milano, 1987, pp. 236 e 240 (trad. italiana de: *Traditional Art and Symbolism*, Princeton University Press, 1977).

53- *Selected Letters of A. K. Coomaraswamy*, Oxford University Press, Oxford, 1988, p.138.

54- *Selected Letters* cit., p. 421. En la misma revista, así como en otros casos, Coomaraswamy se refiere positivamente a Evola (*Selected Letters* cit., p.364)

55- *The Visva-Bharati Quarterly* - Vol. V, Parte IV, Nueva Serie, 1940. . Junto al texto de Evola, encontramos ensayos de Tagore (*Satyam*), de Nehru, el futuro Primer Ministro de la India, (*La India en una unión federal de naciones*), de Kripalani (*Educación con base en la filosofía india gandhiana* y *Democracia y no-violencia*) ey de otros personajes destacados de la cultura y de la política india de la época.

56- Se trata de diez notas, adicionales a las anotaciones evolianas, con el estilo de Coomaraswamy, para quien cualquier afirmación de orden tradicional siempre debe ser clara, bien documentada y con citas textuales. Sólo en un caso, Coomaraswamy también integra lo que afirma Evola, y corrige ligeramente su contenido. Se trata del pasaje donde el estudioso italiano afirma que la "dedicación" absoluta y amorosa es típica de la mujer única frente al hombre: esto, según Coomaraswamy, es verdadero dentro de los límites en los que el esposo constituye para la esposa "el símbolo de Dios".. Pero a su vez, bajo el perfil tradicional, el hombre asume también una función "femenina", al tributar amor con dedicación total, sin que esto comporte ninguna degradación, a diferencia de lo que Evola da a entender. El hombre, sin embargo, no puede considerarse concentrado: la "suficiencia interna" de la que se habla en *Rebelión* es un hecho relativo que no se puede absolutizar.

57- R. Guénon, *Lettere a Julius Evola*, a cura di R. del Ponte, Sear Edizioni, Borzano 1996

58- R. Guénon, *Lettere a Julius Evola* cit., p.47

59- J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Bocca, Milano, 1951.

60- J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno* edizione del 1934, p. 105.

61- El francés G. Vallin (1921-1983), autor de notable densidad cultural y estudioso de la metafísica, cercano a las posiciones guenonianas, enseñó filosofía durante mucho tiempo en la Universidad de Nancy II. Sus estudios comparativos sobre ambos contextos tradicionales -los de Oriente y los de Occidente- merecen más atención de la que lamentablemente han tenido hasta hoy. Su nombre, desconocido en Italia, nos recuerda un destino de olvido similar al de Ada Somigliana (1900-1990), cuyos certeros análisis -también de tipo comparativo, dedicados a las relaciones entre el pensamiento de los sabios de la Grecia antigua, como Heráclito, y la especulación hindú- han sido penosamente ignorados por la mayoría de los especialistas.

62- G. Vallin, *La perspective metaphysique*, Dervy-Livres, París, 1977, p. 84. . Con base en lo dicho, la mejor manera de leer *Rebelión contra el mundo moderno* debería hacerse mediante un estudio comparativo de textos que tocaran aspectos análogos, pero pensados desde perspectivas parcialmente diversas, como las que encontramos, por ejemplo, en *La crisi del mondo moderno* de Guénon (Mediterranee, Roma, 1969) y *L'uomo e la certezza* de F. Schuon (Borla, Turín, 1967),), así como también en *Ancient beliefs and modern superstitions* (Quinta Essentia, Cambridge, 1991) y *The Eleventh Hour* (Quinta Essentia, Cambridge, 1987) de M. Lings.

63- cfr. A. Arber, *Il molteplice e l'Uno*, Astrolabio, Roma, 1969. En su vasta producción, en parte influida por el pensamiento de Guénon y Coomaraswamy, la inglesa A. Arber (1879-1960), insigne botánica, naturalista y también estudiosa de metafisica y religión, ha abundado en una visión holista y goethiano-arquetípica, muy problemática, de la filosofía de la naturaleza y de de la ciencia: cfr. *L'occhio e la mente* (Vallecchi, Florencia, 1991) e *The natural philosophy of plant form* (Cambridge, 1950)

Revuelta contra el Mundo Moderno

Julius Evola

INTRODUCCION

Hablar de la "decadencia de Occidente", del "peligro del materialismo", de la "crisis de la civilización" se ha convertido, desde hace un tiempo, en algo frecuente. A la misma tendencia corresponden ciertas ideas que se formulan en vistas de tal o cual "defensa" y algunas profecías lanzadas respecto al porvenir de Europa y del mundo.

En general, no hay en todo esto, más que diletantismo de "intelectuales" o de periodistas políticos. Sería muy fácil mostrar como a menudo, en este terreno, todo empieza y termina con el mero verbalismo; mostrar la falta de principios que lo caracteriza y cuantas cosas que convendría negar se encuentran, de hecho, afirmados por la mayor parte de los que quisieran reaccionar; mostrar, en fin, hasta que punto se ignora lo que se desea verdaderamente, y en qué medida se obedece a factores irracionales y a sugestiones oscuramente acogidas.

Si razonablemente no se puede atribuir el menor contenido positivo a manifestaciones de este tipo, estas tienen al menos, el valor de un síntoma. Muestran como se remueven tierras que se creía sólidas y que ha pasado el tiempo de las perspectivas idílicas del "evolucionismo". Pero, al igual que la fuerza que impide a los sonámbulos ver el vacío a lo largo del cual caminan, un instinto de defensa inconsciente impide superar un punto determinado. Parece como si fuera posible "dudar" más allá de un cierto límite y las reacciones intelectualistas que acabamos de mencionar parecen haber sido, de alguna manera, concedidas al hombre moderno con el único fin de desviarlo del camino que conduce a esta total y terrible visión, donde el mundo actual no aparecería más que como un cuerpo privado de vida, rodando por una pendiente, donde pronto nada podrá detenerlo.

Existen enfermedades que se incuban durante mucho tiempo, pero de las que no se toma conciencia más que cuando su obra subterránea casi ha concluido. Otro tanto ocurre con la caída del hombre a lo largo de las vías de una civilización que glorificó como la civilización por excelencia. Es solamente hoy, cuando los modernos han llegado a experimentar el presentimiento de un destino sombrío que amenaza a Occidente; desde hace siglos algunas causas han actuado provocando tal estado espiritual y material de degeneración que la mayor parte de los hombres se encuentran

privados, no solo de toda posibilidad de revuelta y retorno a la "normalidad" y a la salud, sino igualmente, y sobre todo, de toda posibilidad de comprender lo que esta "normalidad" y salud significan.

También, por sinceros que puedan ser las intenciones de algunos -entre ellos los que, en nuestros días, dan la señal de alarma e intentan aquí y allí "reacciones"- estos intentos no pueden ser tomados en serio y no hay que hacerse ilusiones en cuanto a los resultados. No es fácil darse cuenta a qué profundidad es preciso cavar antes de alcanzar la raíz primera y única, cuyas prolongaciones naturales y necesarias son, no solo aquellas cuyo aspecto negativo es ahora patente, sino otras que incluso los espíritus más audaces no cesan de presuponer y admitir en su propia forma de pensar, sentir y vivir. Se "reacciona", ¿cómo podría ser de otra manera ante algunos aspectos extremos de la sociedad, la moral, la política y la cultura contemporáneas? Pero, precisamente, su carencia estriva en que no se trata más que de "reacciones", no de **acciones**, esto es movimientos positivos parten del interior y atestiguan la posesión de una base, de un principio, de un centro. En Occidente, se ha jugado durante demasiado tiempo con los acomodamientos y las "reacciones". La experiencia ha mostrado que esta vía no conduce al único fin que interesa verdaderamente. No se trata, en efecto, de revolverse sobre un lecho de agonía, sino de **despertar** y ponerse en pié.

Las cosas han llegado hasta tal punto que hay que preguntarse hoy quien sería capaz de asumir el mundo moderno, no en uno de sus aspectos particulares, sino en bloque, hasta percibir su sentido final. Este sería el único punto de partida.

Pero es preciso, para esto, salir del círculo fascinador. Es preciso saber concebir **lo otro**, crearse ojos y oídos nuevos para cosas convertidas, por su alejamiento, en invisibles y silenciosas. No es sino remontándonos a los significados y a las visiones anteriores a la aparición de las causas de las que deriva la civilización actual, como es posible disponer de una referencia absoluta, de una clave para la comprensión efectiva de todas las desviaciones modernas y preveer al mismo tiempo una defensa sólida, una línea de resistencia inquebrantable, para aquellos a los cuales, a pesar de todo, les será dado permanecer en pié. Y hoy, precisamente, solo cuenta el trabajo de aquel que sabe mantenerse firme en sus principios, inaccesible a toda concesión, indiferente a las fiebres, a las convulsiones, a las supersticiones y a las prostituciones, al ritmo de las cuales danzan las últimas generaciones. Solo cuenta la resistencia silenciosa de un pequeño número, cuya presencia impasible de "convidados de piedra" sirve para crear nuevas relaciones, nuevas distancias y valores y permite constituir un polo que, si no impide ciertamente a este mundo de extraviados ser lo que es, transmitirá sin embargo a algunos la sensación de la verdad, sensación que será quizás también el principio de alguna crisis liberadora.

En el límite de las posibilidades de su autor, este libro pretende contribuir a esta obra. Su tesis fundamental es la idea de la **naturaleza decadente del mundo moderno**. Su fin es demostrar esta idea, haciendo referencia al espíritu de la civilización universal, sobre las ruinas de la cual ha surgido todo lo que es moderno: esto como base de cualquier otra posibilidad y como legitimación categórica de una revuelta, porque solo entonces aparecerá claro no solo aquello **contra** lo que se reacciona, sino también, y ante todo, aquello **en nombre de lo cual** se reacciona.

A título de introducción, diremos que nada parece más absurdo que esta idea de **progreso** que, con su corolario de la **superioridad de la civilización moderna**, se había creado coartadas "positivas" falsificando la historia, insinuando en los espíritus mitos deletéreos, proclamando su soberanía las encrucijadas de la ideología plebeya en donde, en última instancia, ha nacido. Es preciso haber descendido muy bajo para llegar a celebrar la apoteosis de la **sabiduría cadavérica**, único término aplicable a una sabiduría que no ve, en el hombre moderno, que es el **último hombre**, al viejo hombre, decrépito, vencido, al hombre crepuscular, sino que glorifica, por el contrario, en él al dominador, al justificador, el verdaderamente viviente. Es preciso, en todo caso, que los modernos hayan alcanzado un extraño estado de ceguera para haber pensado seriamente ser el patrón de toda medida y considerar su civilización como una civilización privilegiada, en función de la cual la historia del mundo era preordenada y fuera de la cual no se encontraría más que oscuridad, barbarie y superstición.

Es preciso reconocer que en presencia de las primeras sacudidas que han manifestado, incluso sobre el plano material, la destrucción interior de Occidente, la idea de la pluralidad de las civilizaciones, es decir, de la **relatividad** de la civilización moderna, no aparece, a los ojos de un cierto número de personas, más que como una extravagancia herética e impensable, contrariamente a lo que se consideraba no hace mucho. Pero esto no basta: es preciso saber reconocer, no solo que la civilización moderna podrá desaparecer, como tantas otras, sin dejar huellas, sino también que pertenece al tipo de aquellas cuya desaparición, al igual que su vida efímera en relación al orden de las "cosas-que-son", no tiene más que el valor de una mera contingencia. Más allá de un "relativismo de civilizaciones", se trata pues de reconocer un "dualismo de civilizaciones". Desarrollaremos las presentes consideraciones constantemente en torno a una oposición entre el mundo moderno y el mundo tradicional, entre el hombre moderno y el hombre tradicional, oposición que, aunque histórica, es **ideal**: a la vez morfológica y metafísica.

Sobre el plano histórico, es necesario advertir desde ahora al lector que nosotros emplearemos casi siempre las expresiones "mundo moderno" y "civilización moderna" en un sentido mucho más amplio y general que su sentido habitual. Las primeras formas de la decadencia, bajo su aspecto moderno, es decir antitradicional, empiezan, en efecto, a manifestarse de una forma tangible entre el siglo VIII y el VI antes de JC, tal como lo atestiguan de una forma esporádica, las primeras alteraciones características acaecidas en el curso de este período en las formas de vida social y espiritual de numerosos pueblos. Conviene pues, en muchos casos, hacer coincidir el principio de los tiempos modernos con lo que se llama tiempos históricos. Se estima generalmente, en efecto, que lo que se sitúa antes de la época mencionada cesa de constituir materia de la "historia", la leyenda y el mito se superponen y las investigaciones "positivas" se vuelven inciertas. Esto no impide que, según las enseñanzas tradicionales, esta época no haya acogido a su vez efectos de causas mucho más lejanas: no ha hecho más que preludiar la fase **crítica** de un ciclo aun más amplio, llamado en Oriente la **Edad sombría**; en el mundo clásico, "la edad de hierro" y en el mundo nórdico "la edad del lobo". De todas formas, en el interior de los tiempos históricos y en el area occidental, la caida del Imperio Romano y el advenimiento del cristianismo marcan una segunda etapa, más aparente, de la transformación del mundo moderno. Una tercera fase, en fin, comienza con la decadencia del mundo feudo-imperial de la Edad Media europea, y alcanza su momento

decisivo con el humanismo y la reforma. De este período hasta nuestros días, fuerzas que actuaban aun de una forma aislada y subterránea han aparecido a plena luz, han tomado la dirección de todas las corrientes europeas en los dominios de la vida material y espiritual, individual y colectiva, y han determinado, fase por fase, lo que, en un sentido restringido, se tiene la costumbre de llamar "el mundo moderno". Desde entonces, el proceso se ha convertido en cada vez más rápido, decisivo, universal, tal como una temible marea mediante la cual toda huella de civilización diferente está manifiestamente destinada a ser arrastrada de forma que cierre un ciclo, complete una máscara y selle un destino.

Esto en lo que respecta al aspecto histórico. Pero este aspecto es completamente relativo. Si, como ya hemos indicado, todo lo que es "histórico" entra ya en lo "moderno", esta ascensión integral más allá del mundo moderno, que solo puede revelar su sentido, es esencialmente un ascenso más allá de los límites fijados en su mayor parte a la "historia". Es importante comprender que siguiendo tal dirección, **no se encuentra nada susceptible de convertirse de nuevo en "historia"**. El hecho de que más allá de un cierto período la investigación positiva no haya podido reconstruir la historia, está lejos de ser accidental, es decir imputable solo a la incertidumbre de las fuentes y de los datos y a la falta de vestigios. Para comprender el ambiente espiritual propio a toda civilización no moderna, es preciso penetrarse de esta idea, a saber que la oposición entre los tiempos históricos y los tiempos llamados "prehistóricos" o "mitológicos", no es la oposición **relativa** propia a dos partes homogéneas de un mismo tiempo, sino que es **cualitativa**, y **sustancial**; es la oposición entre tiempos (experiencias del tiempo), que no son efectivamente de la misma naturaleza. El hombre tradicional tenía una experiencia del tiempo diferente de la del hombre moderno: tenía una sensación supratemporal de la temporalidad y es en esta sensación que vivía cada forma de su mundo. También es fatal que las investigaciones modernas, en el sentido "histórico" del término, se encuentren, en un momento dado, en presencia de una serie interrumpida, reencuentren un hiato incomprensible más allá del cual no se puede construir nada históricamente "cierto" y significativo, más allá del cual no se puede contar más que sobre elementos exteriores fragmentarios y a menudo contradictorios- a menos que el método y la mentalidad no sufran una transformación fundamental.

En virtud de esta premisa, cuando oponemos al mundo moderno el mundo antiguo, o tradicional, esta oposición es al mismo tiempo ideal. El carácter de temporalidad y de "historicidad" no corresponde en efecto, esencialmente, más que a un solo de estos dos términos, mientras que el otro, aquel que alude al conjunto de las civilizaciones de tipo tradicional, se caracteriza por la sensación de lo que está más allá del tiempo, es decir por un contacto con la realidad metafísica que confiere a la experiencia del tiempo una forma muy diferente "mitológica", hecha de ritmo y de espacio, más que de tiempo cronológico. A título de residuos degenerados, huellas de esta forma cualitativamente diversa de la experiencia del tiempo subsisten aún en algunas poblaciones llamadas "primitivas". Haber perdido este contacto, haberse disuelto en el espejismo de un puro y simple flujo, de una pura y simple "fuga adelante", de una tendencia que lleva cada vez más lejos su fin, de un proceso que no puede apaciguarse en ninguna posesión y que se consume en todo y por todo, en términos de "historia" y de "devenir", es una de las características fundamentales del mundo

moderno, el límite que separa dos épocas, no solo desde el punto de vista histórico, sino también y sobre todo, en un sentido ideal, morfológico y metafísico.

Entonces, el hecho que las civilizaciones de tipo tradicional se sitúen en el pasado, en relación a la época actual, se vuelve accidental: **el mundo moderno y el mundo tradicional pueden ser considerados como dos tipos universales, como dos categorías** a priori **de la civilización**. Esta circunstancia accidental permite sim embargo afirmar con justicia que en todas partes donde se ha manifestado o se manifieste una civilización cuyo centro y sustancia sean el elemento temporal, nos encontraremos ante un resurgimiento, bajo una forma más o menos diferente, de las mismas aptitudes, valores y fuerzas que determinan la época moderna, en la acepción histórica del término; y por todas partes donde se haya manifestado y se manifieste, por el contrario, una civilización cuyo centro y sustancia sea el elemento supra- temporal, nos encontraremos ante un resurgimiento, bajo una forma más o menos diferente, de los mismos significados, valores y fuerzas que determinaron los tipos preantiguos de civilización. Así se encuentra aclarado el sentido de lo que llamaríamos "dualismo de civilización" en relación con los términos empleados (moderno y tradicional) y esto debería bastar para prevenir todo equívoco respecto a nuestro "tradicionalismo". No "fue" una vez, sino "es" siempre.

Nuestra referencia a formas, instituciones y conocimientos no modernos se justifican por el hecho que estas formas, instituciones y conocimientos son, por su naturaleza misma, símbolos más transparentes, aproximaciones más afinadas de las desembocaduras más felices de lo que es anterior al tiempo y a la historia, de lo que pertenece a ayer tanto como a mañana, y solo puede producir una renovación real, una "vida nueva" e inagotable en aquel que aun es capaz de recibirla. Solo quien ha llegado a elimitar todo temor y reconocer que el destino del mundo moderno no es en absoluto diferente ni más trágico que el acontecimiento sin importancia de una nube que se alza, toma forma y desaparece sin que el cielo libre pueda encontrarse alterado.

Tras haber indicado el objeto fundamental de esta obra, nos queda hablar brevemente del "método" que vamos a seguir en estas páginas.

Las notas que preceden bastan, -sin que sea necesario referirse a lo que expondremos llegado el momento, a propósito del origen, del alcance y el sentido del "saber" moderno- para comprender la mezquina estima que concedemos a todo lo que ha recibido en estos últimos tiempos, el certificado oficial de "ciencia histórica" en materia de religiones, instituciones y tradiciones antiguas. Declaramos que intentaremos permanecer al margen de este orden de cosas, como de todo lo que tiene su fuente en la mentalidad moderna y que el punto de vista llamado "científico" o "positivo", con sus diversas y vanas pretensiones de competencia y monopolio, lo consideramos, en el mejor de los casos, como el de la ignorancia. Decimos "en el mejor de los casos": no negaremos ciertamente que gracias a los trabajos eruditos y laboriosos de los "especialistas" pueda llegar a la luz una materia bruta útil, a menudo necesaria para aquel que no posee otras fuentes de informacion o no tiene ni el tiempo ni el deseo de reunir y controlar él mismo los datos que le son necesarios en algunos dominios secundarios. Para nosotros permanece siempre claro que allí donde los métodos "históricos" y "cienfícos" de los modernos se aplican a las civilizaciones tradicionales bajo su aspecto más rudimentario de investigación de huellas y testimonios, todo se reduce en la mayor parte de los casos, a actos de violencia que destruyen el espíritu, limitan y deforman,

colocan en vías sin salida de coartas creadas por los prejuicios de la mentalidad moderna, preocupada por defenderse y reafirmarse a sí misma por todas partes. Y esta obra de destrucción y alteración es raramente fortuita; procede, casi siempre, -aunque no sea más que indirectamente- de influencias oscuras y de sugestiones que los espíritus "cientificos" dada su mentalidad, son precisamente los primeros en no percibir.

En general, las cuestiones de las que nos ocuparemos son aquellas para las que los materiales que valen "histórica" y "científicamente" apenas cuentan; donde todo lo que, en tanto que mito, leyenda, **saga**, está desprovisto de verdad histórica y de fuerza demostrativa, adquiere por el contrario, por esta misma razón, una validez superior y se convierte en la fuente de un conocimiento más real y cierto. Allí se encuentra precisamente la frontera que separa la doctrina tradicional de la cultura profana. Esto no se aplica solamente a los tiempos antiguos, a las formas de una vida "mitológica", es decir supra-histórica, como fue siempre en el fondo, la vida tradicional: mientras que desde el punto de vista de la "Ciencia" se concede valor al mito por lo que pudo ofrecer de historia, según nuestro punto de vista, al contrario, es preciso conceder valor a la historia en función de su contenido mítico, ya se trate de mitos propiamente dichos o de mitos que se insinúan en su trama, en tanto que reintegraciones de un "sentido" de la historia misma. Es así que la Roma de la leyenda nos hablará un lenguaje mucho más claro que la Roma temporal y las leyendas de Carlomagno nos harán comprender, mejor que las crónicas y los documentos positivos de la época, lo que significaba el rey de los francos.

Se conoce a este respecto, las anatemas "científicas": ¡arbitrario! ¡subjetivo! ¡fantasioso! Desde nuestro punto de vista, no hay nada más "arbitrario", "subjetivo" y "fantasioso" que lo que los modernos entienden por "objetivo" y "científico". Todo esto no existe. Todo esto se encuentra fuera de la Tradición. La Tradición empieza allí donde, habiendo sido alcanzado un punto de vista **supra-individual** y **no-humano**, todo esto puede ser superado. En particular, de hecho, no existe mito, más que el que los modernos han construido en relación al mito, concibiéndolo como una creación de la naturaleza primitiva del hombre, **y no como la forma propia de un contenido supra-racional y supra-histórico**. Nos preocuparemos poco de discutir y "demostrar". Las verdades que pueden hacer comprender el mundo tradicional no son las que se "aprenden" y "discuten". Son o no son. Se las puede solo **recordar** y esto se produce cuando uno se ha liberado de los obstáculos que representan las diversas construcciones humanas, en primer lugar, los resultados y los métodos de los "investigadores" autorizados; cuando pues se ha suscitado la capacidad de **ver** desde este punto de vista no- humano, que es el mismo punto de vista tradicional.

Incluso si no se considera más que la materia bruta de los testimonios tradicionales, todos los métodos laboriosos, utilizados para la verificación de las fuentes, la cronología, la autenticidad, las superposiciones y las interpolaciones de los textos, para determinar la génesis "efectiva" de instituciones, creencias, acontecimientos, etc..., no son, en nuestro sentido, más adecuados que los criterios utilizados para el estudio del mundo mineral, cuando se les aplica al conocimento de un organismo viviente. Cada uno es ciertamente libre de considerar el aspecto mineral que existe también en un organismo superior. Paralelamente, se es libre de aplicar a la materia tradicional llegada hasta nosotros, la mentalidad profana moderna a la cual le ha sido dada no ver más que lo que es condicionado por el tiempo, la historia y el hombre. Pero, al igual

que el elemento mineral en un organismo, este elemento empírico, en el conjunto de las realidades tradicionales, está subordinado a una ley superior. Todo lo que, en general, vale como "resultado científico", no vale aquí más que como indicación incierta y oscura de las vías -prácticamente de las causas ocasionales- a través de las cuales, en condiciones determinadas, pueden manifestarse y afirmarse, a pesar de todo, las verdades tradicionales.

Repitámoslo: en los tiempos antiguos, estas verdades han sido siempre comprendidas como siendo esencialmente verdades **no humanas**. Es la consideración de un punto de vista no humano, objetivo en el sentido trascendental, que es tradicional, y que se debe hacer corresponder con el mundo de la Tradición. Lo que es propio de este mundo, es la **universalidad**, y lo que le caracteriza, es el axioma **quod ubique, quod ab omnibus et quod semper**. En la noción misma de civilización tradicional está implícita una equivalencia -o homología- de sus diversas formas realizadas en el espacio y en el tiempo. Las correspondencías podrían no ser exteriormente visibes; podrá sorprender la diversidad de las numerosas expresiones posibles, pero sin embargo equivalentes: en algunos casos, las correspondencias serán respetadas en el espíritu, en otros, solo en la forma y en el nombre; en algunos casos, se encontrarán encarnaciones más completas, en otras, más fragmentarias; en ocasiones expresiones legendarias, en otras expresiones históricas, pero existe siempre algo constante y central para caracterizar un mundo único y un hombre único y para determinar una oposición idéntica respecto a todo lo que es moderno.

Quien, partiendo de una civilización tradicional particular, sabe integrarla liberándola del aspecto humano e histórico, de forma que refiera sus principios generadores al plano metafísico donde se encuentran, por así decirlo, en estado puro, puede reconocer estos mismos principios tras las expresiones diversas de otras civilizaciones igualmente tradicionales. Es así como nace un sentimiento de certidumbre y objetividad trascendente y universal, que nada podría destruir, y que no podría alcanzarse por ninguna otra vía.

En los desarrollos que seguirán, se hará referencia tanto a algunas tradiciones, como a otras, de Oriente y Occidente, eligiendo, en cada ocasión, las que ofrezcan la expresión más neta y completa de un mismo principio o fenómeno espiritual. Este método tiene tan poca relación con el eclecticismo del método comparativo de algunos "investigadores" modernos, como el método de paralage utilizado para determinar la posición exacta de un astro en medio de puntos señalizadores de estaciones diversamente distribuidas; o bien -para emplear la imagen de René Guenon- la elección, entre las diferentes lenguas que se conoce, la que expresa mejor un pensamiento determinado. Así, lo que llamamos "método tradicional" se caracteriza, en general, por un doble principio: ontológica y objetivamente, por el **principio de la correspondencia** que asegura una correlación funcional esencial entre elementos análogos, presentándolos como simples formas homólogas de un sentido central unitario; epistemológica y subjetivamente, por **el empleo generalizado del Principio de inducción**, que debe ser comprendido aquí como la aproximación discursiva de una intuición espiritual, en la cual se realiza la integración y unificación, en un sentido único y en un principio único, de los diversos elementos confrontados.

De esta forma buscaremos percibir el mundo de la Tradición como una unidad, es decir como un tipo universal, capaz de crear puntos de referencia y criterios de valor,

diferentes de los que la mayor parte de los occidentales se han habituado pasiva y semi-inconscientemente desde hace mucho tiempo; capaz también, por esto mismo, de colocar las bases de una revuelta eventual del espíritu -no polémica, sino real, positiva- contra el mundo moderno.

A este respecto, no nos dirigimos más que a los que, ante la acusación previsible de ser utopistas anacrónicos, ignoran la "realidad de la historia", saben permanecer impasibles comprendiendo que, a partir de ahora, no hay nada que decir a los apologistas de lo "concreto": "deteneros" o "volver" o "alzada la cabeza", sino más bien: **"avanzad cada vez más rápidos sobre la pendiente siempre más inclinada, quemad etapas, romped todos los diques. Ninguna cadena os ciñe. Coged los laureles de todas vuestras conquistas. Corred con las alas cada vez más rápidas, con un orgullo cada vez más hinchado por vuestras victorias, por vuestras "superaciones", por vuestros imperios y democracias. La fosa debe ser colmada y se tiene necesidad de estiercol para el nuevo árbol que, de forma fulminante, surgirá de vuestro fin".**

* * *

En esta obra, deberemos limitarnos a dar, sobre todo, **principios directores**, cuyas aplicaciones y desarrollo adecuado exigirían quizás otros tantos volúmenes como capítulos tiene esta obra: no indicaremos pues más que los elementos esenciales. Aquel que desee puede adoptarlos como base para ordenar y profundizar ulteriormente, desde el punto de vista tradicional, la materia de cada terreno estudiado, dándole una extensión y un desarrollo incompatibles con la economía de esta obra.

En una primera parte, expondremos una especie de **doctrina de las categorías del espíritu tradicional**: indicaremos los principos fundamentales según los cuales se manifestaba la vida del hombre tradicional. El término "categoría" es empleado aquí en el sentido de principio normativo **a priori**. Las formas y los significados de que se trata no deben ser considerados como siendo, o habiendo sido, efectivamente una "realidad", sino como ideas que deben determinar y dar forma a la realidad, a la vida, y cuyo valor es independiente de su grado de "realización", el cual, por otra parte, jamás sería perfecto. Esto elimina el malentendido y la objeción consistente en pretender que la realidad histórica no justifica en absoluto las formas y los significados de los que tendremos que hablar. Puede eventualmente admitirse esto, sin concluir, por tanto, que, a este respecto, todo se reduce a ficciones, utopías, "idealizaciones" o ilusiones. Las formas principales de la vida tradicional, en tanto que "categorías", tienen la misma dignidad que los principios éticos: válidos en sí mismos, exigen solo ser reconocidos y queridos; exigen que el hombre les sea interiormente fiel y se sirva de ellos como medida, para él mismo y para la vida, tal como hizo siempre el hombre tradicional. Por lo que, el aspecto "historia" y "realidad" tiene aquí un simple alcance ilustrativo y evocador fundado sobre ejemplos y evocador de valores que, desde este punto de vista, igualmente, pueden ser, hoy, o mañana, tan actuales, como lo pudieron ser ayer.

El elemento histórico no entrará en consideración más que en la segunda parte de esta obra donde serán examinados la génesis del mundo moderno y los procesos que, durante los tiempos históricos, han conducido hasta él. Pero el hecho de que el punto de referencia sea siempre el mundo tradicional en su cualidad de realidad simbólica, supra-histórica y normativa y que el método consista, igualmente, en investigar lo que tuvo y tiene una acción más allá de las dos dimensiones de superficie

de los fenómenos históricos, hará que nos encontremos, hablando con propiedad, en presencia de una **metafísica de la hitoria**.

Con estos dos planos de investigación, pensamos poner suficientes elementos a disposición de aquel que, hoy o mañana, es o sea aun capaz de **despertar**.

EL PRINCIPIO

Para comprender tanto el espíritu tradicional como la civilización moderna, en tanto que negación de este principio, es preciso partir de la base fundamental constituida por la enseñanza relativa a **las dos naturalezas**. Hay un orden físico y un orden metafísico. Existe la naturaleza mortal y la naturaleza de los inmortales. Existe la región superior del "ser" y la región inferior del "devenir". De forma general, existe un visible y un tangible y, antes y por encima de éste, un invisible y un intangible, que constituyen el supra-mundo, el principio y la verdadera vida.

Por todas partes, en el mundo de la Tradición, en Oriente y Occidente, bajo una u otra forma, este conocimiento ha estado siempre presente como un eje inquebrantable en torno al cual todo lo demás estaba jerárquicamente organizado.

Decimos **conocimiento** y no "teoría". Cualquiera que sea la dificultad que experimentan los modernos para concebirla, es preciso partir de la idea que el hombre de la Tradición conocía la realidad de un orden del ser mucho más vasto que el que corresponde generalmente, hoy, a la palabra "real". Hoy, en el fondo, no se concibe más "realidad" fuera del mundo de los cuerpos situados en el espacio y el tiempo. Ciertamente, algunos admiten aun hoy la existencia de algo más allá de lo sensible, pero, de hecho, es siempre a título de hipótesis o de ley científica, idea especulativa o dogma religioso, no superando, en realidad, el límite en cuestión: prácticamente, es decir, en tanto que experiencia directa, cualquiera que sea la divergencia de sus creencias "materialistas" y "espiritualistas", el hombre moderno normal no forma su imagen de la realidad más que en función del mundo de los cuerpos.

El verdadero materialismo que conviene denunciar en los modernos es este: sus demás manifestaciones, expresadas bajo la forma de opiniones filosóficas o cienfícas, son fenómenos secundarios. En el primer caso, no se trata de una opinión o una "teoría", sino de un estado de hecho, propio de un tipo humano cuya **experiencia** no puede asimilar más que cosas corporales. Por ello la mayor parte de las revueltas intelectuales contemporáneas contra los puntos de vista "materialistas" forman parte de las vanas reacciones contra las consecuencias últimas y periféricas de causas lejanas y profundas, que se sitúan sobre el plano de las "teorías".

La experiencia del hombre tradicional, como, hoy también, a título residual, la de algunas poblaciones llamadas "primitivas", iba más allá de este límite. Lo "invisible" figuraba como un elemento tan real, o incluso más real, que los datos facilitados por los sentidos físicos. Y todos los modos de vida, individuales o colectivos, lo tenían rigurosamente en cuenta.

Si, tradicionalmente, lo que se llama en nuestros días "realidad" no era pues más que una especie de un género mucho más amplio, no se identificaba, pura y simplemente, lo invisible con lo "sobrenatural". A la noción de "naturaleza" no correspondía, tradicionalmente, el mero mundo de los cuerpos y las formas visibles,

sobre el cual se ha concentrado la ciencia secularizada de los modernos, sino también, y esencialmente, una parte de la misma realidad invisible. Se tenía la sensación muy viva de un mundo "inferior", habitado por formas oscuras y ambiguas de todo género -alma demoníaco de la naturaleza, substrato esencial de todas sus formas y energías- al cual se había opuesto la claridad supratradicional y sideral de una región más elevada. Pero, además, en la "naturaleza" entraba tambien, tradicionalmente, todo lo que es **humano**: lo humano en tanto que tal no escapa al destino del nacimiento y de la muerte, de la impermanencia, de dependencia respecto a las potencias telúricas y de cambio, propia a la región inferior. Por definición, el orden de "lo que es" no puede tener nada en común con las condiciones y los seres humanos o temporales: *"la raza de los hombres es una cosa, la de los dioses es otra"*, aunque se concibe que la referencia al orden superior, situado más allá de este mundo, pudo orientar esta integración y purificación de lo humano en lo no-humano que, como se verá, constituirían, solamente ellas, la esencia y el fin de toda civilización verdaderamente tradicional.

Mundo del ser y mundo del devenir (cosas, demonios y hombres). Sin embargo, todas las representaciones hipostáticas -astrales, mitológicas, teológicas o religiosas- de estas dos regiones remitían al hombre tradicional a dos estados, tenían el valor de un símbolo que era preciso resolver en una experiencia interior o en el presentimiento de una experiencia interior. Así, en la tradición hindú, y en particular en el budismo, la idea del **samsara** -la "corriente" que domina y transporta todas las formas del mundo inferior- está estrechamente asociada a un aspecto de la vida que corresponde a la codicia ciega, a la identificación irracional. El helenismo, al igual, frecuentemente personifica en la naturaleza la "privación" eterna de lo que, teniendo fuera de sí su principio y su acto, discurre y fluye indefinidamente -_ε_ϱεοντα- y acusa precisamente, en su devenir, una perpertua privacion de limites". "Materia" un abandono original y radical, expresando en estas tradiciones, lo que, en un ser, es indeterminación (…)



[Leer más]

http://juliusevola.blogia.com/temas/revuelta-contra-el-mundo-moderno.php